

C. Francis

1859.

Der Pantheismus

nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt.

Ein Beitrag

zur

Geschichte und Kritik dieser Lehre

in

alter und neuer Philosophie

von

Gottlob Benjamin Jäsche,

Kaiserlich Russischem Staatsrathe und Professor der Philosophie, Ritter ꝛc. in Dorpat.

Dritter Band.

Berlin, 1832.

Gedruckt und verlegt

bei G. Reimer.

Allheit und Absolutheit

oder

die alte kosmotheistische Lehre des Ἓν καὶ Πᾶν

in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen

von

Gottlob Benjamin Jäsche,

Kaiserlich Russischem Staatsrathe und Professor der Philosophie, Ritter rc. in Dorpat.



Berlin, 1832.

Gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

Einleitung.

„Wären keine Monaden: so hätte Spinoza Recht!" behauptete der Erfinder der Monadenlehre und der vorherbestimmten Harmonie, und sprach mit dieser Behauptung seine Ueberzeugung aus, den Spinozismus durch seine Lehre von den Monaden zerstört zu haben. In dem ersten seiner an Bourguet gerichteten Briefe (s. Leibnitzii oper. omn. edid. Ludov. Dutens, Tom. II. p. 327) äußerte nämlich Leibnitz sein Befremden darüber, wie der gedachte Gelehrte, an welchen das Schreiben gerichtet ist, einigen Spinozismus aus der Lehre von den Monaden habe ziehen können, da im Gegentheil gerade durch die Monaden der Spinozismus vernichtet sey. Denn so gibt es ja eben so viele wahrhafte Substanzen, und gleichsam lebendige, immerfort subsistirende Spiegel des Universums, oder concentrirte Universa, als es Monaden gibt; statt daß nach Spinoza nur eine einzige Substanz existirt. Dieser würde also Recht haben, wenn keine Monaden wären, ohne welche Alles außer Gott in bloße Accidenzen oder Modificationen übergehen

und darin sich auflösen würde, weil es hier keine substanzielle Basis in den Dingen gäbe, welche doch die Existenz der Monaden ausmacht. (Vergl. die Parallelstelle Opp. II. Pars. II. pag. 52 u. 53). Durch die Annahme und Anerkennung einer solchen substanziellen Basis, welche den Dingen ihr selbstständiges, immerfort subsistirendes Seyn sichert, hatte demnach Leibnitz geglaubt, den Spinozismus gänzlich überwältigt zu haben, und damit zugleich seine Ueberzeugung ausgesprochen, daß jede andere Philosophie, in welcher es keine Monaden gibt, deren Existenz allein auf einer substanziellen Basis ruht, kein sicheres Schutzmittel gegen den Irrthum enthalten könne, in welchen Spinoza gerathen.

Diese Ueberzeugung mußten natürlich auch die Alle mit Leibnitz theilen, welche in sein System eingegangen waren, und seine intellectuelle Ansicht von der Welt der Monaden sich angeeignet hatten. Mochte nun auch sein großer Schüler Wolff die Monadenlehre nicht so ganz in dem Sinne angenommen haben, welchen Leibnitz mit dem Begriffe derselben verbunden, indem er, seinem ausdrücklichen Geständnisse zufolge, noch Bedenken trug, in den einfachen Dingen, oder in den Einheiten der Natur, auch zugleich vorstellende Wesen anzuerkennen, in welchen die ganze Welt vorgestellt wird; so zweifelte er doch so wenig

an der Möglichkeit solcher Dinge, wie die Leibnitzi-schen Einheiten der Natur sind, deren Wirkungen durch vorstellende Kräfte hervorgebracht werden, daß er vielmehr zu zeigen suchte, es seyen die Leibnitzischen Einheiten der Natur, von denen er einen deutlichen Begriff gegeben, demjenigen gar nicht zuwider, was er von den einfachen Dingen in der Welt, und von der Beschaffenheit und Wirksamkeit dieser Elemente erwiesen. Gesetzt nun aber auch, der Schüler hätte an der Möglichkeit der Monaden im Sinne seines Lehrers nicht nur gezweifelt, sondern dieselben sogar gänzlich verworfen, insofern nämlich darunter einfache Wesen, als begabt mit vorstellenden und begehrenden Kräften verstanden werden sollen: so würde er dennoch auf keine Weise darum genöthigt worden seyn, dem Spinoza Recht zu geben, und zu seiner Ansicht sich hinziehen zu lassen.

Genug, daß auch Wolff in den Leibnitzischen Monaden, wenn auch nicht vorstellende Wesen, doch solche Dinge erkannte, deren Existenz auf einer substanziellen Basis ruht; also wahrhafte Substanzen, denen, als solchen, dieselben wesentlichen Prädicate zukommen, die er seinen einfachen Elementen der Natur gegeben. Die Annahme und Voraussetzung der Wirklichkeit und Nothwendigkeit solcher einfachen Elemente der Natur, welche, weil sie Kräfte sind, und mithin

eine Quelle von Veränderungen in sich selbst haben, darum auch für sich bestehende Dinge seyn müssen) vertrug sich nun so wenig mit der spinozistischen Vorstellungsart von dem inhärirenden Daseyn der Dinge, als bloßer Accidenzen einer einzigen Substanz, daß auch Wolff wie Leibnitz sagen konnte: Wenn es keine für sich bestehende einfache Dinge gäbe; so hätte Spinoza Recht.

Diese Lehre von den einfachen Elementen der Natur als selbstständig existirenden, und mit eignen Kräften versehenen Dingen, konnte demnach auch Wolff dem Spinozismus entgegensetzen, und aus dieser Lehre die Waffen hernehmen, mit welchen er den Spinozismus in seiner, der Widerlegung dieses Systems gewidmeten Schrift zu bekämpfen und zu besiegen suchte. Und so war und blieb demnach die Leibnitz-Wolffische Philosophie in den Augen Aller, die zu dieser, in Deutschland nun mehr zur Herrschaft gelangten Schule, in Ansehung der wesentlichen Grundlehren derselben, sich bekannten, eine hinreichend starke Schutzwehr gegen den Irrthum, in welchem sich Spinoza verloren. So blieb es denn auch, bis bei Gelegenheit des bekannten, für die Geschichte der neuern Speculation merkwürdigen Streites, der zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessing sich entsponnen, der bereits längst vergessene, und nicht weiter beachtete und einer Würdigung werth befun-

dene Spinoza aus seiner Dunkelheit hervorgezogen, und die Aufmerksamkeit auf diesen speculativen Denker gelenkt wurde.

Die Geschichte dieses, für die Speculation in neuerer deutscher Philosophie, merkwürdigen und interessanten Streites können wir, als bekannt aus Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza, hier voraussetzen.

Die Geschichte der Philosophie verdankt dem entstandenen Zwiespalte zwischen zwei achtungswerthen und ausgezeichneten philosophischen Denkern und Schriftstellern, aber von ganz verschiedener philosophischer Denkart und Methode des Philosophirens, die trefflichen Darstellungen der Lehre des Spinoza, welche, nebst mehreren Erläuterungen und kritischen Bemerkungen über einzelne erhebliche Puncte des Spinozischen Lehrgebäudes, in den gedachten Briefen zu finden sind. — Wir haben bereits (im ersten Bande dieser Schrift) der Jacobischen Darstellungen des Spinozismus gedacht, wodurch eine Lehre deutlicher aufgeklärt worden, welche man bis dahin doch nicht genau genug und von allen Seiten gekannt, und auch nicht richtig und unbefangen genug in speculativer und practischer Rücksicht gewürdigt hatte.

Das harte und strenge Urtheil, welches, als das Resultat seiner gemachten genauern Bekanntschaft mit dem Spinozismus, Jacobi selbst über

dieses System gefällt, ist bekannt. Er hatte wirklich kein Bedenken getragen, den Spinozismus geradezu für Atheismus zu erklären; auch beharrte er späterhin noch bei seinem Urtheil, ohne sich zu einem Widerrufe durch die mildern Urtheile Tiedemann's und Tennemann's bewegen zu lassen, welche dem Satze: daß Spinozismus Atheismus sey, widersprochen. Den Grund, warum Jacobi sein, über die Lehre des Spinoza, als eine atheistische, ausgesprochenes Urtheil vollkommen rechtfertigen zu können glaubte, findet er in dem entschiedenen Fatalismus dieser Lehre. Da nämlich seiner Ueberzeugung zufolge das Fatum nothwendig den Gott vertilgt, der Gott nur das Fatum: so könne er auch unmöglich eingestehen, daß derjenige, dessen höchstes Wesen das blinde, wenn auch lebende Fatum selbst ist, einen Gott glaube und lehre. Er beharrte demnach standhaft bei seinem einmal gefällten Urtheile, und wollte es sich allenfalls nur gefallen lassen, den harten und anstößigen Ausdruck Atheismus mit dem minder anstößigen, gefälligern, von einem witzigen Nachbar neu erfundenen Ausdrucke Kosmotheismus, oder mit dem, von Kant zur Bezeichnung einer dritten, zwischen dem ausdrücklich bestimmten Theismus und dem ausdrücklich bestimmten Atheismus, in der Mitte liegenden, unbestimmten Lehrmeinung, gebrauchten Worte,

Deismus, zu vertauschen. Bei strenger Consequenz im Urtheilen mußte Jacobi nun aber auch selbst die Leibnitz-Wolffische Philosophie des Atheismus beschuldigen, wenn anders auch sie, wie er in der nämlichen Stelle behauptet, nicht minder fatalistisch sey, als die Spinozistische, und den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letztern zurückführe. Daß sie aber fatalistisch sey, und zu den Grundsätzen des Spinozismus den unablässigen Forscher zurückführe, war ihm daraus klar und gewiß, daß auch sie den Weg der Demonstration einschlägt, welcher nach seiner Ueberzeugung jedesmal ohnfehlbar in den Fatalismus ausgehe. Es fand demnach Jacobi auch an der Leibnitz-Wolffischen Philosophie so wenig eine sichere Schutzwehr gegen den Spinozismus, daß er vielmehr der Meinung war, es müsse der unablässige Forscher auf dem Wege der Demonstration am Ende zu derselben Ansicht, welche Spinoza uns darbietet, nothwendig hingezogen werden. Und so war demnach mit diesem Ausspruche Jacobi's alle und jede Philosophie, welche den Weg der Demonstration zu Begründung der höchsten Wahrheiten erwählt, auf die gleiche Weise verdächtig gemacht und für eine untaugliche Waffe gegen den Spinozismus erklärt, mit dem sie vielmehr, anstatt ihn zu bekämpfen, sich friedlich und freundlich auszugleichen und auf seine Seite zu

treten, sich genöthigt sehen müsse. Sollte nun eine Philosophie der Gefahr entgehen, gleich der Spinozistischen in den Fatalismus zu gerathen, und dergestalt mit dem Spinozismus sich zu befreunden: so konnte es nach Jacobi's Meinung nur dadurch geschehen, daß sie jeden Weg der Demonstration gänzlich als einen Irrweg vermied, und auf einem ganz andern Wege die Ueberzeugung von den Wahrheiten zu gewinnen suchte, welche jedem Fatalismus geradezu entgegengesetzt sind. Einen solchen, von dem Wege der Demonstration ganz verschiedenen, Weg hatte diejenige Philosophie gewählt, welche um die nämliche Zeit, als Jacobi jenes Urtheil niedergeschrieben, bereits mit ihren Waffen gegen jede demonstrative Methode des Philosophirens auf den Kampfplatz getreten war. Mit den Grundsätzen der ihr eigenen, jeder Art von Demonstration sich entgegensetzenden kritischen Methode hatte nämlich diese Philosophie alle Ansprüche einer jeden theoretischen, über das Feld der Erfahrung hinausgehenden Speculation ein für allemal gänzlich abgewiesen, und mit ihrem geltend gemachten negativen Wissen, alles positive Wissen um das Absolute in den verschiedenen Systemen des Dogmatismus in seiner Grund- und Gehaltlosigkeit dargestellt. Mit allen andern, dem Wege der Demonstration folgenden, dogmatischen Systemen, fand denn auch der Dogmatis-

mus der demonstrativen Lehre des Spinoza seine Abfertigung durch den kritischen negativen — Idealismus. Denn was allen dogmatischen Systemen insgesammt galt, mußte auch ihm, und ihm ganz besonders, gelten. Nach den Grundsätzen des Kriticismus, als negativen transcendentalen Idealismus, konnte keine dogmatische Philosophie, als eine positive, theoretisch gültige Lehre des Absoluten Recht haben; und es bedurfte daher auch keiner, gegen den Dogmatismus der Spinozischen Lehre insbesondere gerichteten Kritik. — Aber ganz anders dachte schon der Urheber des Idealismus der Wissenschaftslehre, welcher den Kriticismus zum System eines positiven Idealismus umgeschaffen hatte. Dieser nämlich fand ein bloß negatives Wissen nicht hinreichend zur Bekämpfung des Dogmatismus, und insbesondere denn auch des Spinozismus. Es muß nach ihm ein positives Wissen gegen ein positives Wissen auftreten.

Wie einst Leibnitz seine Monaden Spinoza's einziger, absoluter Substanz entgegensetzte: so Fichte sein absolutes Ich. Denn wenn dieses nicht wäre, so würde Spinoza, wie Fichte gestehen mußte, Recht haben! da man, wie er ausdrücklich erinnert, nothwendig auf den Spinozismus kommen muß, wenn man das Ich bin überschreitet. Daher es auch nach seiner entschie-

denen Ueberzeugung nur zwei consequente Systeme gibt: das Kritische, welches diese Gränze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt.

Hierin war denn auch Schelling mit Fichten vollkommen einverstanden, da auch er Anfangs das Ich als das Unbedingte im menschlichen Wissen anerkannt hatte. Princip des Dogmatismus ist, nach seiner Erklärung, ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich; Princip des Kriticismus dagegen ein vor allem Nicht-Ich und mit Ausschließung alles Nicht-Ichs, gesetztes Ich. Da jenes Princip des Dogmatismus im Spinozismus auf die bestimmteste Weise ausgesprochen und mit strenger Consequenz durchgeführt worden: so könne darum auch das System des Spinoza, welcher das Unbedingte außerhalb alles Ichs, in ein absolutes Object — ein Nicht-Ich — setzt, an die Stelle des vollendeten Dogmatismus substituirt werden. So hatte Schelling Anfangs, als er noch mit Fichte auf demselben Wege des subjectiven — Idealismus im absoluten Ich das höchste Princip der Philosophie, und — wie er sich einmal ausdrückte — das ἓν καὶ πᾶν der Philosophie, nach dem man bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen, gefunden zu haben glaubte, — über den Kriticismus und Dogmatismus, und den Spinozismus insbesondere, als das vollendetste und consequenteste System des

Dogmatismus, geurtheilt. Aber bald genug hatten sich späterhin seine Ansichten vom Kriticismus sowohl, als vom Spinozismus in wesentlichen Puncten geändert. Als Verfasser der Abhandlung vom Ich, als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, hatte Schelling das höchste subjective Princip, welches er dem objectiven des Dogmatismus entgegensetzt, für das Princip des ächten Kriticismus erklärt, welches zwar von dem Schöpfer der kritischen Philosophie nicht bestimmt sey aufgestellt worden, wohl aber als die erste und nothwendige Voraussetzung gelten müsse, die, wenn auch nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste dieser neuen Philosophie angemessen sey, deren Wesen ja eben in einer gänzlichen Umkehrung der Principien bestehe, durch Versetzung des Unbedingten aus der Reihe der Objecte in das absolute Subject, das Ich. Ganz anders lautete ein späteres Urtheil, welches Schelling, nachdem er sich über alle beschränkten Formen der Subjectivität wie der Objectivität zur Einsicht in das wahrhafte Absolute erhoben, über den Kriticismus fällt, wenn er ihm gänzlich das Verdienst abspricht, ein Element in sich zu enthalten, welches sich sublimiren und zur Philosophie bilden konnte, da aus ihm auf keine Weise ein positives Resultat für die Philosophie habe hervorgehen können, mithin demselben keine

Ansprüche bleiben könnten, Philosophie, oder auch nur Grundlage von Philosophie zu seyn. Daß aber der Kriticismus diese Ansprüche nicht machen könne, davon liege der Grund in dem gänzlichen Mangel der Idee der absoluten Erkenntnißart, womit, als dem categorischen und positiven Princip der alleinigen, wahren Philosophie, der transcendentale Idealismus nach langer Unwissenheit darüber, auch die Idee dieser Philosophie zuerst ans Licht gebracht habe.

Der transscendentale Idealismus, dem dieses Verdienst zugesprochen wird, war demnach nicht der negative des Kriticismus, in welchem die Philosophie ausdrücklich auf das reine Beschneiden, Zurückweisen und Negiren eingeschränkt werden mußte; — aber auch freilich noch nicht der positive Idealismus in seiner ersten beschränkten Form, die er in demjenigen System angenommen, welches das Ich zum Princip der Philosophie erhoben hatte. Denn auch diesem, zwar positiven, aber doch nur subjectiven Idealismus, wie derselbe im System der Wissenschaftslehre ausgebildet worden, ist, nach Schellings Urtheile über denselben, nur dieß zum Verdienste anzurechnen, daß er es als eine, aller Philosophie vorausgehende, und in ihr selbst unbedingt vorauszusetzende Wahrheit ausgesprochen: die Wissenschaft alles Wissens müsse vom Unbedingten ausgehen, da ja doch

die Philosophie bestimmt ist, Wissenschaft des Absoluten zu seyn. Aber es sey in der ersten Form, welche der transscendentale Idealismus, als System der Wissenschaftslehre, angenommen, doch nur bei dem bloßen Ausgehen geblieben, und mit jener Idee der absoluten Erkenntnißart, oder des absoluten Bewußtseys, noch nicht zum Durchbruche gekommen. Was deren Durchbruch verhindert, sey die Beschränkung des Auffassens des absoluten Bewußtseyns auf das im empirischen gegebene reine Bewußtseyn, wodurch jener, der besondern Form des Idealismus der Wissenschaftslehre eigenthümliche und unüberwindliche Gegensatz des Ich und Nicht-Ich entschieden und nothwendig gemacht würde. Denn das Ich in der beschränkten Form als besondere Ichheit, die mit dem unüberwindlichen Gegensatze des Nicht-Ich behaftet bleibt, verschwindet ganz in der intellectuellen Anschauung, und vertilgt in der Anschauung des Ewigen selbst jede Besonderheit. Diese Anschauung nämlich hat zu ihrem Gegenstande nicht die besondere Ichheit, welche auf dem, schon selbst zum besondern Bewußtseyn gehörenden Gegensatze und der relativen Einheit des reinen und des empirischen Bewußtseyns beruht, sondern vielmehr das, von allen Beschränkungen freie An sich in der Ichheit. Ist nun dieses, von allen Beschränkungen und von allem Gegensatze freie

An sich der Ichheit, selbst nur das Absolute: so kann auch lediglich nur von dem Beschränkten, mit einem absoluten Gegensatz gesetzten, schlechthin subjectiven Ich, behauptet werden, daß das Absolute nicht im sondern außer dem Ich sey, keinesweges aber von dem An sich in der Ichheit, weil dieses das Absolute selbst ist. — Die Erkenntniß, daß das Außer sich und bloße Für sich haben des Absoluten, selbst nur ein Schein sey und zum Scheine gehöre, entspringend aus einer Amphibolie des absoluten Ich's mit dem relativen (bloß subjectiven), sey nun als der erste entscheidende Schritt gegen allen Dogmatismus zu betrachten, und als der erste zum wahren Idealismus und zur Philosophie, die im Absoluten ist.

Dieser wahre Idealismus, dem nunmehr die Speculation huldigte, nachdem sie nicht allein dem kritischen bloß negativen, sondern auch dem categorischen und positiven, aber lediglich subjectiven Idealismus (in der beschränkten Form der Wissenschaftslehre) entsagt, wird uns als diejenige Philosophie beschrieben, welche zu einem, vom subjectiven Ich völlig Unabhängigen, unter dem Namen des An sich, als des absoluten Subject-Objects, mit gänzlicher Abstraction von der Subjectivität der intellectuellen Anschauung, durch die absolute Erkenntnißart sich erhebt, indem sie in der Idee dieses Absoluten den Gegensatz zwischen Sub-

jectivität und Objectivität (dem Ich und Nicht-Ich) gänzlich vertilgt, und es als dasjenige erkennt, was weder Subject noch Object, eben so wenig aber auch beides zugleich, sondern die Einheit davon in solcher Art ist, daß es beide in Bezug auf die reflectirte (erscheinende) Welt schlechthin vereiniget, ohne selbst von dem einen oder dem andern etwas in sich zu haben.

Mit dieser Erklärung war der eigenthümliche Charakter des ausschließend so benannten wahren Idealismus, wodurch derselbe von den ihm vorangegangenen Formen des Kriticismus und des subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre sich unterscheidet, bestimmt ausgesprochen. *)

Wie gelangte nun aber, müssen wir hier wohl fragen, die Speculation zu diesem System des Absoluten, als der absoluten Einheit und Identität des Subjectiven und Objectiven, das nunmehr ausschließend für das System des Idealismus gelten sollte? Und was vermochte sie, dem subjectiven Idealismus zu entsagen, als einem System, in welchem die Philosophie von ihrem wahren Princip abgekommen sey?

Einen befriedigenden Aufschluß über diese Wendung, welche die Speculation zuerst in der Person Schelling's, als des ersten Lehrers des

*) Neue Zeitschr. f. sp. Ph. B. 2. St. 1. §. 1.

Systems der absoluten Identität, genommen, gibt uns die, durch das Studium der Naturwissenschaften veränderte Denkart und Ueberzeugung dieses speculativen Denkers selbst, welche Veränderung nicht ohne wirksamen Einfluß auf die neue, höhere Tendenz seiner Speculation seyn konnte. Wir finden es mit Herbart ganz natürlich, daß Schelling, welcher Physik, Chemie und Physiologie studirt, nicht strenger Idealist bleiben konnte. Wie hätte er wohl nach einer, durch ein eifriges Studium mit diesen realen Wissenschaften gemachten, vertrauten Bekanntschaft, noch bei dem streng idealistischen Grundsatze, zu dem er sich mit Fichten Anfangs bekannt, beharren können: daß das Ich Alles sey; alles Seyn nämlich und alle Realität, als deren alleinige Quelle, enthalte, und daß es sonach keine Realität außerhalb des Ich's gebe. Dieses subjectiv-idealistische Princip vernichtete alle Realität der Natur, als des dem Ich entgegengesetzten Nicht-Ichs, und machte dieselbe zu einem bloßen Negativen, einem absoluten Nichts, von welchem sich schlechterdings nichts weiter, als seine bloße Entgegensetzung gegen alle Realität aussagen läßt. Das Studium der Naturwissenschaften mußte vielmehr ganz natürlich in dem speculativen Denker den Gedanken erzeugen: ob sich nicht auch von der Natur, die Realität derselben als des Objects realer Wissenschaften anerkennend und

voraussetzend, eine speculative Ansicht gewinnen lasse, dadurch, daß ein höchstes Princip ihrer Erklärung ausfindig gemacht und als Bedingung der Construction der Natur aufgestellt würde. Aber welches andere Princip konnte zur Begründung und Ausbildung einer Naturphilosophie tauglich seyn, als die Idee des Unbedingten? Denn ist es überhaupt die unnachlaßliche Aufgabe der Philosophie, eine Wissenschaft des Absoluten zu seyn: so mußte nothwendig auch eine Philosophie der Natur, sollte sie überall diesen Namen verdienen, vom Unbedingten ausgehen. Die Idee zu einer solchen Philosophie wurde demnach gefaßt, und der Naturphilosoph mochte es indessen ignoriren, daß er als Idealist alle Realität dem Ich bereits verliehen und dasselbe als das Unbedingte gesetzt hatte. Die Speculation verlangte nun ein Mal auch für eine Naturphilosophie das Unbedingte. Obschon nun die Frage: wo das Unbedingte liege? von dem strengen Idealisten für das Ich bereits entschieden war: so konnte ja doch fürs erste zum Behuf einer bloßen Hypothese der Versuch gemacht werden, ob ein, in der Abhandlung vom Ich, als Princip der Philosophie, bereits angedeuteter Gedanke von einem vollkommenen Parallelismus der beiden einander entgegengesetzten Systeme des Ichs und des Nicht-Ichs, die Probe der Richtigkeit in der Ausführung bestehen möge. Muß man nämlich, wie

dort (S. 15 und 16) behauptet wird, bei durchgängiger Consequenz, die Sätze beider Systeme durchaus verwechseln können, wenn man nur bei dem Einen statt des Ich's Nicht-Ich, bei dem Andern statt des Nicht-Ichs Ich setzt: so müssen ja beide Systeme ganz gleich fortgehen; was in dem einen vom Ich behauptet wird, muß in dem andern vom Nicht-Ich behauptet werden können, und umgekehrt. Der Versuch wurde nun wirklich gemacht, und der Erfolg entsprach der Erwartung. Die Ausführung bewies gleich einer Rechnungsprobe die Richtigkeit der Hypothese. Die beiden, von der Schelling'schen Speculation ausgebildeten Systeme der Naturphilosophie und des transscendentalen Idealismus, hatten nämlich zu dem merkwürdigen und überraschenden Resultate geführt, daß die Natur der Intelligenz bis zu einem gewissen Puncte völlig gleich sey; mit dem Ich gleichen Schritt halte, und dieselben Potenzen mit ihm durchlaufe. Findet sich nun, bis zu einem gewissen Puncte, zwischen dem Ich und der Natur (dem Nicht-Ich) eine völlige Gleichheit: so muß unstreitig auch beiden, der Natur wie der Intelligenz, und mit ihnen zugleich den beiden Wissenschaften, welche das Nicht-Ich oder das Ich zu ihrem Object haben, der Naturphilosophie also und Transscendentalphilosophie, die ganz gleiche Realität zugestanden werden.

Diese Entdeckung, daß in theoretischer Rücksicht — da nämlich die Gränze, bis zu welcher die Gleichheit geht, eben die der theoretischen und der praktischen Philosophie ist — diese Gleichheit sich bewährt, mußte natürlich auch die Ueberzeugung zur Folge haben, daß es in theoretischem Betracht darum ganz gleichgültig seyn müsse, ob man das Objective (die Natur, als das Nicht-Ich) oder das Subjective (die Intelligenz oder das Ich), zum Ersten mache.

Wird von dem Objectiven, als dem Ersten, ausgegangen: so erhält man ein System der Naturphilosophie, in welchem der Idealismus von der objectiven Seite sich darstellt. Wird dagegen vom Subjectiven, dem Ich, ausgegangen: so gibt dieses zum Product ein System des subjectiven Idealismus, welches im Gegensatze mit dem erstern, ein System der Transscendentalphilosophie zu nennen ist. Dem einseitigen Idealismus, in seiner reinen und bloßen Subjectivität, wurde dergestalt ein objectiver Idealismus an die Seite gesetzt.

Dieselbe Entdeckung von dem Parallelismus der Natur und Intelligenz, und die Anerkennung der gleichen Realität des Subjectiven und des Objectiven, oder des Ichs und des Nicht-Ichs, in theoretischer Beziehung, mußte nun aber auch ganz natürlich die wichtige und bedeutende Frage

herbeiführen: woher diese Harmonie zwischen der Natur und der Intelligenz? —

Auf diese Frage finden wir schon eine deutliche und bestimmte Antwort in Schelling's System des transscendentalen Idealismus, welches ein nothwendiges Gegenstück zu des Verfassers naturphilosophischen Werken seyn sollte.

„Die Harmonie zwischen dem absolut Subjectiven und dem absolut Objectiven (heißt es daselbst S. 433 u. 434) ist allein denkbar durch etwas Höheres, welches selbst weder Subject noch Object, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität seyn kann, als der einzig mögliche Grund der Identität zwischen dem Subjectiven und dem Objectiven."

Diese absolute Identität ward nun als das alleinige, ächte Princip des wahren Idealismus anerkannt, der weder ein bloß subjectiver noch ein bloß objectiver; d. h. weder ein System idealistischer noch realistischer (Natur) Philosophie seyn konnte, sondern beide vielmehr unter sich befaßt, und beiden die gleiche relative Realität verleiht, die ihnen lediglich als besondere Ausdrucksweisen des Absoluten zukommen kann, ohne welches sie — das Ich sowohl wie die Natur — ein an sich Nichts seyn würden.

Nun erst wurde auch zugleich die Entdeckung gemacht, daß Spinoza schon die Philosophie zu

diesem höchsten Standpuncte der Erkenntniß des Absoluten erhoben habe. Der Lehrer der absoluten Identität nahm nicht nur ein Urtheil zurück, das er einst als strenger Idealist über den Grundirrthum des spinozistischen Systems gefällt, welches er in seinem Fundamente durch das idealistische Princip aufzuheben gedachte, sondern bekannte auch ausdrücklich, daß Spinoza die intellectuelle Anschauung, als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart, und als Organ der alleinwahren Philosophie mit einer Klarheit erkannt habe, wie Wenige vor ihm und beinahe Keiner nach ihm *). Durch diese Erklärung bestätigte sonach der neuere absolute Identitätsphilosoph das Urtheil Jacobi's: „daß Spinoza in Absicht des Systems der absoluten Identität nicht bloß Vorläufer, sondern selbst Erfinder und erster Lehrer desselben gewesen sey, indem das neue System, welches er schöpferisch begründete, in der That und Wahrheit Eines und dasselbe sey mit dem neuesten der Object-Subjectivität, oder der absoluten Identität des Seyns und Bewußtseyns." — Daß es in Ansehung der Grundidee Eines und dasselbe sey, das hat auch wirklich der neuere absolute Identitätslehrer durch die That bewiesen in denjenigen Darstellungen seines eigenen Systems, bei welchen er sich

*) Neue Ztschr. f. sp. Phys. B. 1. St. 1. §. 1. S. 22. 23.

an den ältern Identitätslehrer genau angeschlossen, mit der Versicherung, daß er denjenigen speculativen Denker, welchem er dem Inhalte und der Sache nach am meisten sich annähere, auch in der strengen Methode nachzukommen, bemüht gewesen sey.

Dem Gange folgend, welchen die Speculation in der Gestaltung und Ausbildung des Grundgedankens von der absoluten Einheit und Allheit unter dem Einflusse und der Leitung des Princips des Idealismus unsrer neuern Philosophie genommen, beginnen wir unsre nunmehr folgende historische Darstellung mit derjenigen Form, welche jene ältere absolute Identitätslehre durch Schelling, während der frühern Periode seiner speculativen, in progressiver Ausbildung des absoluten Identitätsystems begriffenen Thätigkeit, erhalten. — In dieser ersten ist, zum Theil wenigstens, der Ursprung der zweiten, zunächst auf sie gefolgten Form und Ausbildungsweise zu suchen, welche wir in der von Schelling sogenannten verbesserten Fichte'schen Wissenschaftslehre antreffen, nachdem dieselbe bei dem Uebergange ihres Urhebers vom (subjectiven) Idealismus zum Realismus, aus einer absoluten Ichheitslehre in eine speculative Gotteslehre war umgeschaffen worden. — Von jener ersten, wie von dieser zweiten Form, unterscheidet sich eine dritte, in welcher dieselbe Lehre

unter dem Charakter eines, auf den Naturalismus gegründeten Theismus aufgetreten ist, nachdem der Urheber des neuern absoluten Identitätssystems, seiner eignen ausdrücklichen Versicherung zufolge, von dem Wege des Spinoza aufs bestimmteste abgelenkt war, und seinen naturphilosophischen Pantheismus späterhin zu einem, auf den Naturalismus gegründeten Theismus umgeschaffen hatte. — In ihrer neuesten Gestalt und Ausbildungsweise erscheint endlich die Eine und dieselbe Idee in demjenigen System dogmatisch-idealistischer Speculation, welches mit dem Namen einer Wissenschaft der objectiven Logik bezeichnet worden.

Auf diese vier Hauptformen für unsern Zweck uns beschränkend, wird demnach unsre historische Darstellung in die folgenden vier Abschnitte zerfallen.

Anmerkung.

Durch diese Beschränkung soll hoffentlich, auch in Beziehung auf die dogmatisch-idealistischen Formen und Ausbildungsweisen der pantheistischen Speculation in unsern neuesten Philosophen-Schulen, der Vollständigkeit kein wesentlicher Abbruch geschehen seyn, indem es, zumal für den Zweck

eines bloßen Beitrags zur Geschichte und Kritik dieser Lehre, schon genügt, nur die Hauptformen und vorzüglichsten Ausbildungsweisen der gedachten Lehre aufgeführt zu haben. — Das Schlimme bei der ganzen Sache wäre nur, wenn auch dem Verfasser dieser Schrift dasselbe sollte begegnet seyn, was der berühmte, der Wissenschaft vor kurzem durch den Tod entrissene Philosoph Hegel an dem philosophirenden Theologen Tholuck tadelt, daß er sich nämlich, gleich diesem, vom Anfange bis zum Ende seines Buches, in das gäng und gäbe Gerede von dem Pantheismus habe gehen lassen, irre geleitet durch die schlechten und seichten Vorstellungen von demselben, welche nur die Täuschung mit der leeren und abstracten Einheit und Identität möglich mache nnd herbeiführe, und die nur aus der eignen nothwendigen Consequenz der schlechten Vorstellungen von Gott und der Welt hervorgehen könnten. Hierüber hatte auch der gedachte Philosoph in der Schlußanmerkung seiner Encyklop. der philos. Wiss. (2te u. 3te Ausgabe) weitläuftig gesprochen und zu erweisen gesucht, daß alle, gegen die Philosophie gerichtete Beschuldigung des Pantheismus lediglich auf dergleichen schlechten Vorstellungen beruhe, die nur einem schaalen Pantheismus gelten könnten; weshalb denn auch die Philosophie jene fälschlich gegen sie vorgebrachte Beschuldigung, sammt den schlechten

Vorstellungen, worauf dieselbe sich gründet, mit Fug und Recht zurückweisen und dagegen protestiren dürfe. — Wir haben uns dergleichen schlechte Vorstellungen wohl nicht vorzuwerfen, und dennoch mochten wir keinen Anstand nehmen, die bisher von uns dargestellten speculativen Lehren von Gott und der Welt unter dem gemeinsamen Titel pantheistischer Lehren aufzuführen; und eben so wenig tragen wir Bedenken, die nun folgenden, an deren Eingange wir stehen, als besondere, durch das Princip des Idealismus auf mancherlei Weise modifizirte Formen derselben alten Lehre, in die Reihe pantheistischer Religionsphilosophien aufzunehmen. — Haben wir nun den pantheistischen Grundbegriff nicht unrichtig gefaßt und bestimmt; wie denn auch schon so manche Andere auf die nämliche, mit der unsrigen übereinstimmende Weise, denselben, im Spinozismus und Pantheismus überhaupt herrschenden, und diesen Systemen eigenthümlichen Grundgedanken, ja wie auch selbst Leibnitz, der entschiedne Widersacher des Spinoza, als Lehrer der Monadologie, desgleichen Kant (s. dessen Kritik der Urtheilskraft S. 373 u. 406) den allgemeinen pantheistischen Grundbegriff gefaßt und bestimmt haben: so leidet es wohl gewiß keinen Zweifel, daß der so bestimmte pantheistische Grundbegriff auch auf die in unsere Darstellung aufgenommenen neuesten idealistisch

dogmatischen Religionsphilosophien anwendbar sey, weil er auch in diesen unter einer oder der andern Gestalt sich wieder findet, und ganz und gar nicht zu verkennen ist. — Daß nun aber auch die verschiedenen Grundformen der Emanation aus einer allgemeinen Geschichte pantheistischer Systeme nicht auszuschließen seyen, das glauben wir immer noch, außer mehrern andern, an seinem Orte (im 2ten Abschn. des 1sten Bdes) angeführten Gründen; auch aus dem von Schelling (in den philos. Unters. über die menschl. Freiheit (S. 425) beigebrachten einleuchtenden Grunde rechtfertigen zu können, daß nämlich „die Emanationslehre eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott, und somit den Pantheismus offenbar voraussetzt, dem sie mithin am wenigsten entgegengesetzt werden könne." —

Wollte jedoch eine Philosophie gegen den ihr beigelegten Titel des Pantheismus darum protestiren, weil in ihr das Absolute oder Gott nicht bloß als absolute Substanz, sondern auch als absoluter Geist bestimmt und anerkannt werde: so würden wir den Freunden und Sachwaltern einer solchen Philosophie einen Ausspruch desselben absoluten Identitätslehrers entgegenstellen, welcher selbst erklärte, daß er nichts dagegen habe, wenn man sein System eines auf den Naturalismus gegründeten Theismus, darum, weil in Bezug auf das

Absolute schlechthin betrachtet, alle Gegensätze verschwinden, Pantheismus nennen wolle. In den so eben erwähnten philos. Unters. u. s. w. behauptet nämlich Schelling geradezu, „es sey ein Irrthum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meinung, die nur aus Verwechselung desselben mit einseitigem Realismus entstehen konnte. Denn — fügt er hinzu — ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder eben so viele einzelne Willen (also endliche Intelligenzen), die in einem Urwillen (als dem allein subsistirenden absoluten Geiste) begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Fall realistisch, in dem andern idealistisch; der Grundbegriff aber bleibt derselbe." — Mit diesem Urtheile Schelling's vollkommen einverstanden, und überhaupt auf solche Autoritäten, wie die eines Leibnitz, Kant's, Schelling's und so mancher Anderer, in Ansehung ihrer vom Pantheismus und Spinozismus gefaßten Ansichten uns berufend; Autoritäten, die wir als Stützen zu Sicherstellung unsers eignen allgemeinen pantheistischen Grundbegriffes gar nicht verschmähen wollen, hat uns der in unsern Tagen erhobene und noch immer fortdauernde Streit über

die wahre oder falsche Bedeutung, den richtigen Gebrauch oder den Mißbrauch des Begriffs vom Pantheismus an einen Ausspruch erinnert, den einst Lessing in einer gewissen Streitsache gegen Eberhard, den Verfasser der neuen Apologie des Sokrates, gebrauchte, da dieser Ausspruch, wie uns dünkt, auf unsern heutigen pantheistischen Streit nicht unpassend, mutatis mutandis, sich anwenden ließe. Wie nämlich Lessing in Beziehung auf jene Streitsache mit Eberhard ausrief: O meine Freunde! warum sollten wir scharfsinniger als Leibnitz, und menschenfreundlicher als Sokrates scheinen wollen? so glauben auch wir auf eine ähnliche Weise unsre Meinung in Beziehung auf die pantheistische Streitfrage aussprechen zu dürfen. Es sey uns demnach vergönnt, denen Allen, die eine Lehre, welche Gott in die Welt, und die Welt in Gott hineinversetzt, und dergestalt Gott in der Welt und die Welt in Gott erblicken läßt, möge immerhin auch eine solche Lehre in ihrem allein subsistirenden Urwesen und Urseyn den absoluten Geist anerkennen, für keine pantheistische wollen angesehen wissen, im Sinne und Geiste Lessing's zuzurufen: O meine Freunde! warum sollten wir (in Bestimmung der Begriffe von Pantheismus und Spinozismus) scharfsinniger als Leibnitz und Kant; und (in Betreff unsers philosophischen Glaubensbekenntnisses aus

Scheu und Furcht vor einem verrufenen Ketzerna=men) zurückhaltender scheinen wollen, als Schel=ling! —

Und so tragen wir denn — wie schon gesagt — kein Bedenken, die am Schlusse der voranste=henden Einleitung bereits näher bezeichneten specu=lativen Lehren von Gott und der Welt, unter dem Charakter unserer modernen idealistischen Haupt=formen und Ausbildungsweisen der alten kosmo=theistischen Lehre des ἓν καὶ πᾶν, in die Reihe der vorangegangenen ältern Formen zu stellen, und mit ihnen demnach die bis auf unsere Tage fortge=führte Geschichte der Schicksale jener Lehre zu be=schließen.

Mehrere öffentliche, theils in zwei theologi=schen, die gute Sache des Rationalismus fördern=den Zeitschriften (der Oppositionsschrift für Chri=stenthum und Gottesgelahrtheit, und der kritischen Predigerbibliothek), theils in allgemeinen kritischen Litteraturblättern (namentlich der Hallischen und der Leipziger Litt. Zeit., desgl. den Göttinger ge=lehrten Anzeigen) befindlichen Anzeigen und Beur=theilungen dieses Beitrages zu einer allgemeinen Geschichte des Pantheismus, haben sich auf eine günstige Weise für den Werth und das Verdienst=liche unserer, auf den schon an sich, und zumal auch noch in besonderer Beziehung auf das Zeitin=teresse, wichtigen und bedeutenden Gegenstand,

verwandten Bemühungen erklärt. Mögen wir nun unsere dankbare Anerkennung des Beifalls, durch welchen uns vornehmlich die Verfasser der, in die Leipz. Litt. Zeit. und in die kritische Predigerbibliothek, eingerückten ausführlichen und so gehaltvollen Recensionen, wie des ersten, so insbesondre auch des zweiten Bandes, zu Vollendung des mit diesem dritten Bande geschlossenen Werkes ermuntert und ermuthiget, auch unserer Seits dadurch thätig zu erweisen vermocht haben, daß wir ihre billigen Forderungen und Erwartungen, in Ansehung wesentlicher Hauptpunkte wenigstens, nicht ganz unbefriediget gelassen.

Erster

Erster Abschnitt.

Die absolute Identitätslehre in der Form einer Naturphilosophie, als Vernunftwissenschaft des Göttlichen.

Bevor wir an die Darstellung der Hauptlehren der genannten naturphilosophischen Wissenschaft des Göttlichen gehen, müssen wir uns erst zu der Quelle hinführen lassen, aus welcher der Urheber dieser Wissenschaft den Stoff und Gehalt zu derselben genommen hat. Da er in einer absoluten Erkenntnißart, genannt **intellectuelle Anschauung**, diese Quelle entdeckt zu haben meint: so müssen wir uns vor Allem mit der Natur und dem Wesen dieser Erkenntnißart näher bekannt machen, nach der Beschreibung, die uns davon, vornehmlich in der neuen Zeitschrift für speculative Physik gegeben worden, woselbst §. II. S. 33—48 der Beweis geführt wird, daß es einen Punct gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind. In dieses Einsseyn wird daselbst die vorgebliche absolute Erkenntnißart oder intellectuelle Anschauung gesetzt.

I.

Beschreibung dieser intellectuellen Anschauung, als Princips und Organs der Philosophie des Absoluten.

Wie schon Spinoza, der Vorgänger, so unterscheidet auch Schelling, der Nachfolger, die absolute Erkenntnißart scharf und bestimmt von der bloßen Verstandeserkenntniß, welche lediglich im Zurückführen des Besondern auf das Allgemeine, und dem Schließen von der Wirkung auf die Ursache, vom Bedingten auf die Bedingung, und umgekehrt, besteht. Da diese, an sich unwahre und unreelle, Verstandeserkenntniß das Princip alles Dogmatismus in der Philosophie ist: so hat auch, nach der Erklärung des neuern absoluten Identitätslehrers, nur Mißkennen der absoluten, an sich weder identistischen noch realistischen Philosophie im Spinozismus, den speculativen Denker Spinoza, welcher in der absoluten Erkenntnißart das Organ und Princip der Philosophie fand, zum Dogmatiker stempeln können. — Die, von der bloßen Verstandeserkenntniß zu unterscheidende, absolute Erkenntnißart wird nun auch intellectuelle Anschauung genannt. — Anschauung: weil das Denken und Seyn in ihr absolut gleich gesetzt ist; und intellectuelle Anschauung: weil sie Vernunft-Anschauung ist, und als Erkenntniß zugleich absolut Eins mit dem Gegenstande der Erkenntniß. Diese absolute Erkenntniß von der Einheit des Denkens und Seyns, oder des Subjectiven und des Objectiven, schlecht-

hin und an und für sich, ist darum unmittelbar auch eine Erkenntniß des Absoluten selbst mit Aufhebung alles Differenzverhältnisses zwischen ihm als Erkanntem, und dem Subject, als Erkennendem. Ist nämlich das absolute Erkennen nur als ein solches zu denken, in welchem Denken und Seyn selbst nicht entgegengesetzt, sondern die beiden, in ihm selbst, dem absoluten Erkennen, ungetrennten, völlig gleichen Formen sind; und ist es ferner unmittelbar durch die Idee des Absoluten selbst klar, daß in ihr eine gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, des Denkens und Seyns, gedacht werde: so wird in jener absoluten Erkenntniß das Absolute formell ausgedrückt. Und diese formell-absolute Erkenntniß, d. i. die Erkenntniß des Absoluten der Form nach, bestehend in der Einheit des Denkens und des Seyns, ist eo ipso auch eine Erkenntniß von dem Wesen des Absoluten, da die Form zugleich das Absolute selbst ist, und die Einheit und Indifferenz des Wesens und der Form nothwendig zu seiner Idee gehört. — Weil nun bei dem Absoluten einzig und allein die Bedingung der unmittelbaren Evidenz, Einheit des Wesens und der Form, möglich ist: so gibt es also auch nur von dem Absoluten eine unmittelbare Erkenntniß, d. i. eine solche, die mit ihrem Gegenstande absolut Eins seyn kann, welches einzig und allein in Ansehung des Absoluten denkbar ist. —

Diese unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, und die in ihr liegende Einsicht der Einzigkeit des Punctes, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selber Eins sind, wie sie die erste speculative Erkenntniß,

das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie ist; so ist sie insbesondre auch das Princip, wodurch der Gegensatz des Idealismus und des Realismus absolut vertilgt wird. Denn in der, ohne alle Beziehung schlechthin absoluten, intellectuellen Anschauung wird das absolute Erkennen zugleich als das Reale κατ' ἐξοχὴν — das Absolute selbst — erkannt; so wie das Reale hinwiederum, wofern es nur wirklich das absolute Seyn ist, ein Seyn in den Ideen, und, als schlechthin absolut, in der Idee aller Ideen, dem absoluten Erkennen, seyn muß. Darum also ist diese absolute Erkenntnißart das lebendige Princip der Philosophie, wodurch das Endliche und Unendliche absolut gleich gesetzt werden; — sie ist das Princip alles Begreifens durch Vernunft. Die Vernunft nämlich, als die totale Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven, ist ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist; und ihre Erkenntniß von Gott ist nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat; das heißt: sie ist selbst das Seyn Gottes und in diesem Seyn. Man kann daher von der Vernunft auch nicht sagen, daß sie die Idee Gottes nur habe, da sie ja selbst diese Idee ist, und nichts außerdem.

Ist sonach die Vernunfterkenntniß von Gott eine unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen durch das Göttliche; und ist die Vernunft, als das Erkennende des Göttlichen, selbst das Göttliche, als das Erkannte, weil es nicht ein Verschiedenes ist, welches erkennt, und welches erkannt wird, sondern nur Ein und dasselbe — Gott: so gibt es keine Ahnung des Göttlichen, und

auch keinen **Glauben** an Gott, den man höher setzen könnte, als eine Erkenntniß Gottes, die selbst das Seyn in Gott ist. —

Das Wesen der Philosophie, als Vernunftwissenschaft, besteht demnach in der evidenten Einsicht, daß es nicht ein absolutes Wissen gebe, und **außerdem** noch ein Absolutes, sondern daß beides vielmehr absolut gleich zu setzen sey, da uns die, mit seinem Wesen identische, absolute Form des Absoluten, als die lebendige Idee desselben einverleibt ist, so daß unsre Erkenntniß **in ihm, und es selbst in** unsrer Erkenntniß ist, und wir in ihm so klar zu sehen vermögen, wie wir in uns selbst sehen, und alles in einem Lichte erblicken, gegen welches jede andre Erkenntniß tiefes Dunkel ist.

Wenn der Sinn das Unendliche nur in seiner verworrenen Fülle ohne die Einheit schaut, der Verstand dagegen nur die leere Einheit erkennt ohne die Unendlichkeit: so ist es die Vernunft allein, welche die Idee des Absoluten erkennt als eine solche, die, weil sie schlechthin untheilbar ist, jeder Abstraction widersteht; daher denn der Verstand keinen Theil an derselben haben kann, und die Wissenschaft des Absoluten darum auch nur **Vernunft**wissenschaft seyn kann.

Als Princip eines, mit dem Absoluten selbst identischen Wissens, muß aber auch die Vernunft **als absolut** gedacht werden, d. h. mit gänzlicher Abstraction von allem Subjectiven und Objectiven, als **totale Indifferenz** desselben. — Denken wir nun so absolut die Vernunft: so werden wir auch unmittelbar inne, daß **außer ihr** nichts seyn könne, sondern alles **in ihr**

sey. Da nun die Vernunft durch jene Abstraction zu dem wahren An sich wird, welches eben in den Indifferenzpunct des Subjectiven und Objectiven fällt: so ist darum ihre Erkenntniß eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. i. wie sie in der Vernunft sind. — Gibt es nun keine Philosophie als nur vom Standpuncte des Absoluten, und ist die als absolut gedachte Vernunft das Absolute, und also Eins mit der absoluten Identität: so kann auch der Standpunkt der Philosophie kein anderer seyn, als der Standpunct der Vernunft.

Das System dieser Vernunftwissenschaft des Absoluten und Göttlichen unterscheidet sich nun nicht allein von allen dogmatischen Systemen, welche auf dem Verstandesprincip einer bloß abstracten Erkenntnißweise beruhen; sondern auch von dem Kriticismus, als einem negativen Idealismus, ja selbst von dem positiven, jedoch nur subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre, als absoluter Ichheitslehre, da in ihnen allen die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten unmöglich ist, nach welcher das Wesen desselben in absoluter Idealität besteht, die als solche eben auch absolute Realität ist. *)

*) Neue Ztschr. f. sp. Phys. §. II. vgl. die ält. Ztschr. B. 2. H. 2. desgl. die Aphorismen ꝛc. B. I. S. 12—18.

II.

Darstellung des, auf das Vernunftprincip der absoluten Erkenntnißart, oder intellectuellen Anschauung, gegründeten Systems einer naturphilosophischen Vernunftwissenschaft des Absoluten und Göttlichen.

Den Hauptinhalt dieses Systems werden wir in seiner Vollständigkeit auffassen können durch Darlegung seiner wesentlichsten und wichtigsten Lehrsätze 1) von Gott, als dem Gegenstande der ersten Erkenntniß; 2) von dem absolut realen, Gottgleichen Universum; 3) von der Sinnenwelt, und dem Verhältnisse der endlichen Existenz zu dem Unendlichen oder zu Gott; 4) von dem Princip der Endlichkeit und dem Verhältnisse der, von ihrer praktischen Seite hier betrachteten, Philosophie der absoluten Identität, zu den Grundlehren der Sittlichkeit und Religion. *)

1.

Betrachtung der Idee Gottes in ihrer Einfachheit, als absoluter Identität, des Subjectiven und Objectiven, oder des Erkennens und Seyn's überhaupt.

Wenn das Wesen des Absoluten an und für sich uns nichts offenbart; — wenn es vielmehr mit den Vorstellungen einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforsch-

*) s. Schellings Zeitschr. für specul. Physik B. II. H. 2. (vom J. 1801.) — Neue Zeitschr. rc. B. II. St. 1 u. 2. §§. IV. V. VI. — Aphorismen über die Naturphilos. (Jahrb. der

lichen Stille und Verborgenheit uns erfüllt: wie mag da überall auch nur irgend eine Erkenntniß des Absoluten für uns möglich seyn, und wie mag jene Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag sich verwandeln? — Als Antwort auf diese Frage weist uns die Naturphilosophie, als Vernunftwissenschaft des Absoluten, an die ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form, die sie den Tag nennt, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen; das Licht, worin wir das Absolute klar erkennen, und den ewigen und allgemeinen Mittler zwischen dem Absoluten und der Erkenntniß, indem diese nur durch jene zum Ewigen und Absoluten selbst gelangt. Wenn nämlich in dem Absoluten, kraft seiner Idee, kein Unterschied seyn kann des Wesens und der Form: so ist ja das absolute Erkennen, als formelles, d. i. als die ewige und nothwendige Form des Absoluten, nothwendig auch das Absolute an und für sich selbst dem Wesen nach. Wie demnach das Absolute im Erkennen der Form nach, die absolute Einheit des Denkens und des Seyn's, oder des Idealen und des Realen ist: so muß es auch wegen der Indifferenz des Wesens und der Form, dem Wesen nach diese Einheit seyn.

Das Innere des Absoluten, oder das Wesen desselben, kann demnach, da im Absoluten eben dadurch, daß es

---

Medicin als Wiss. Bd. I. Heft 1. u. 2. u. Bd. II. Heft 2.) — Bruno ꝛc. — Philosophie u. Religion. — Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre ꝛc.

absolut ist, und indem alles in ihm absolut ist, auch nichts unterscheidbar ist, nur als absolute, reine und ungetrübte Identität gedacht werden, und als das Eine, von dem allein lautere, absolute Identität prädicirt werden kann. Ist nun die Form des Absoluten dem Absoluten selber seinem Wesen nach gleich: so muß sie nothwendig auch, wie das Absolute selbst, absolute Identität, schlechthin, einfach, lauter und ohne Entzweiung seyn. Es wird mithin in dieser Form von allem Entgegengesetzten schlechthin nichts, sondern eben nur die, von diesem ganz unabhängige, durch sich selbst absolute Einheit, gedacht und angeschaut. In dieser absoluten Beziehungslosigkeit ist sonach die Form nichts als Einheit, ohne alle weitere Bestimmung. Zwar ist diese absolute Einheit und Einfachheit der Form, die, als solche, abstrahirt von allen Gegensätzen, welche nicht über, sondern unter ihr sind, zugleich auch dasselbe, was als Einheit des Denkens und des Seyns bestimmt ist. Aber jene absolute, ihrem An sich nach, mithin als Princip, betrachtete Einheit, wird in so fern gar nicht in der Relation einer Einheit, als Einheit der im Reflex getrennten Formen des Idealen und des Realen, betrachtet. Die absolute Einheit, der Form zugeschrieben, ist nämlich, indem sie absolut ist, eine reelle Einheit; als Einheit des Denkens und des Seyn's dagegen, ist die Form durchaus bloß ideelle Bestimmung. Was an der Form real ist, das ist eben die absolute Einheit selbst; was dagegen an ihr bloß ideal, ist eben der Gegensatz.

Es wird sonach in dem absoluten Erkennen die reale Einheit und zugleich die bloß ideale Entgegensetzung des

Realen und des Idealen begriffen. Wenn darum auch das Absolute beschrieben wird als die Einheit der Einheit und des Gegensatzes: so ist ohne Zweifel unter der ersten Einheit eben die absolute Einheit des für sich selbst und an sich betrachteten Absoluten zu verstehen; in welcher Einheit schlechterdings nichts unterscheidbar und unterschieden ist. — Nennen wir dieses schlechthin betrachtete Absolute das Ewige: so können wir jene Einheit der Einheit und des Gegensatzes ausdrücken als die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen; wodurch denn die absolute Identität unter dem Charakter einer Dreieinigkeit im göttlichen Wesen sich darstellt. — Es ist nämlich Gott oder das Absolute nicht allein als das Ewige, oder als die bloße Indifferenz zu denken, sondern vielmehr als die absolute Einheit und Identität der Differenz und der Indifferenz; da beides, das eine, wie das andere, im Absoluten gleicherweise absolut, das Endliche, wie das Unendliche, jedes dieser Attribute Gottes, selbst göttlich ist; beide also im Absoluten Eins sind, dessen Idee sonach zu bestimmen ist als die Einheit der Einheit und der Entgegensetzung, oder des Endlichen und Unendlichen im Ewigen. —

Die absolute Unwesenheit aller Gegensätze, als bloßer ideeller Bestimmungen, und das reelle Eins seyn derselben im Absoluten, welche verschiedene Namen diese Gegensätze auch immer haben mögen, wird ausgedrückt in dem Satze der Identität: A = A. Dieses Princip der Identität sagt nämlich nichts anderes aus als die ewige copula dessen, das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nichts seyn könnte; also die absolute

Identität des Unendlichen und des Endlichen. Die Bedeutung dieses Princips A = A ist darum auch keinesweges die bloß formale, welche die gemeine Logik ihm gibt, sondern es ist der höchste Existenzialsatz, darin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen ist; da alle Existenz auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjects, als des Prädicirenden, mit einem Prädicate, als dem Prädicirten, beruht, welches letztere an und für sich selbst nicht seyn könnte, durch die Verknüpfung mit dem Subject, als dem Prädicirenden, aber ist. — Der Ausdruck der absoluten, schlechthin untheilbaren Identität des Subjectiven und Objectiven ist darum gleich dem der Identität des Bejahens (Affirmirens) und des Bejahtseyn's (Affirmirten). Das Wesen und der Bestand aller Existenz besteht nämlich in der absoluten Einheit des Erkennens und des Seyn's, da Bejahung des Seyn's nichts anders denn eben das Seyn selbst ist; und daher kein Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern immer auch zugleich Selbstbejahung, oder ein Selbsterkennen. Ist nun Existenz Selbstbejahung, und Selbstbejahung Existenz: so muß Gott nothwendig gedacht werden als unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtseyn von sich selbst, auf schlechthin einfache und untheilbare Weise; also als die absolute Identität des Affirmirenden und des Affirmirten; — des Selbsterkennens und des Seyn's. — So gewiß demnach das Absolute oder Gott das allein wahre Seyn ist; so gewiß ist er auch seine eigne Bekräftigung. Denn wäre das allein wahre göttliche Seyn nicht wesentlich Selbstbejahung: so wäre es

nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst. — Als das sich selbst Affirmirende — die Selbstbejahung — existirt demnach Gott durch, und von, und aus sich selbst. Was Spinoza durch seine Definition des Grundbegriffes von Gott, als der causa sui, ausdrückte, wodurch Gott für dasjenige Wesen erklärt wurde, dessen Natur nicht anders denn als existirend gedacht werden kann: das bezeichnet der neuere Identitätslehrer durch das sich selbst Affirmiren Gottes, d. h. durch ein Seyn, welches in und durch die Idee Gottes unmittelbar gesetzt ist, indem in Gott mit dem Affirmirenden, d. i. dem Begriffe, auch zugleich das Affirmirte, d. i. die Existenz gesetzt; also Gott vermöge seiner Idee durch sein selbst Affirmiren der Grund seines eignen Seyn's ist: die causa sui. — In der schlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, womit Gott sich selbst bejaht, ist nun aber begriffen eine actuelle Unendlichkeit, lautere Selbstbejahung. Denn Gott als die absolute Identität des Subjectiven und des Objectiven, ist dieses auf unendliche Weise, in der Affirmation oder Selbstbejahung; d. i. in der Position, womit Gott sich selbst bekräftiget, ist begriffen eine Unendlichkeit von Positionen, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift. Diese, in ihrer Einheit und actuellen Unendlichkeit betrachtete Affirmation, womit Gott, der durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, sich selbst bejaht, ist das All, welches sonach, als das absolut reale Universum, nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott ist, indem Gott außer der unendlichen Position seiner selbst nicht noch ein besonderes von dieser verschiedenes Seyn

hat, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist; so wie hinwiederum das allein Reale im All eben in den, in ihm begriffenen Positionen der göttlichen Selbstbejahung besteht. — *)

2.

Betrachtung der Idee Gottes in ihrer absoluten Totalität, oder von dem absolutrealen, Gott gleichen Universum. —

Mit der Idee Gottes ist zugleich das All als absolute Totalität, oder actuelle Unendlichkeit gesetzt. Das Universum also, das schlechthin reale, ist selbst Gott, sofern derselbe als real oder seyend, d. i. in der Fülle seines Seyn's und Lebens betrachtet wird. — Den nämlichen Gedanken von der absoluten Einheit und Allheit des Seyn's, von Spinoza in dem 16ten für das System desselben so fruchtbaren Satze ausgesprochen: aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weise folgen, drückt der neuere absolute Identitätslehrer in dem Satze aus: Gott ist die unendliche Position von sich selbst; d. h. in der Position Gottes ist eine Unendlichkeit von Positionen begriffen, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift. — Dieses absolut-reale, unerzeugte Universum ist also die absolute Identität selber, in ihrer absoluten Totalität, oder actuellen Unendlichkeit, als alles wahrhaft Seyende

*) N. Ztschr. H. III. — vergl. Aphorismen rc. B. I. H. I. u. Erl. Schr. rc.

betrachtet. Als das Eine und All, die absolute Einheit in der Allheit, und der Allheit in der Einheit, ist darum Gott auch nicht das Höchste zu nennen, sondern das schlechthin Eine und All; — anzuschauen nicht als Gipfel oder Ende, sondern als Alles in Allem — *)

Wie Spinoza Gott beschreibt als das ens unicum, infinitum; d. i. als das omne esse, et praeter quod nullum datur esse: so finden wir auch in der Identitätslehre Gott beschrieben als dasjenige Wesen, welches allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit erfüllt, indem Gott eben nichts anderes ist, denn Seyn; und es sonach eben so unmöglich ist etwas Wirkliches außer Gott, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken. — **) Da die neuere Wissenschaft des Göttlichen das, was wesentlich das Seyn oder die Existenz selbst ist, mit dem Namen der Substanz bezeichnet: so ist also Gott, als das allein Reale, die Eine und einzige, unendliche Substanz. Diese Substanz, obgleich sie alle Dinge und alle Formen in sich befaßt, besteht doch immer als dasselbe, wird selbst nicht vielfach, sondern ist nur Eines. —

Eben so ursprünglich und ewig als die Substanz, oder das Seyende, die Allheit der Dinge ist, ist dieselbe auch die Einheit alles Daseyns; es gehören also alle Dinge, wenn gleich ihre Unendlichkeit unermeßlich ist, nur zu dem Einen Wesen, dessen Natur es ist, alle Dinge zu seyn, und in dessen Einheit sie daher nothwendig sich

*) Aphorismen zur Einl. rc. S. 17. N. 50. —

**) Erl. Schr. S. 14.

durchdringen und selbst eins werden. — So ist denn die Substanz zu betrachten als das ewig Eine und das unendlich Volle; — jenes, in wie fern sie die Einheit aller Dinge, dieses, in wie fern sie alle Dinge ist. Diese ewige copula, oder absolute Identität der Substanz als der Einheit und Allheit der Dinge, ist die schaffende Natur (natura naturans), d. i. diejenige, welche die Unendlichkeit und die Einheit, die Expansion und lebendige Contraction aller Dinge in sich selber ist auf die gleiche Weise. — Wie ein organisches Wesen alle seine Theile ist, und mit denselben nur Ein unzertrennliches Ganzes ausmacht: so ist auch die schaffende Natur durch die Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Wesens, unmittelbar selbst die Gesammtheit der Dinge. Da nun als solche, d. i. als die schaffende Natur, die Substanz alle Dinge ist: so ist sie eben darum auch jedes einzelne Ding, keines aber allein oder ausschließlich, keines also auch schlechthin, sondern ein jedes relativ auf sich selbst, sofern sie auch alle andern Dinge ist, zumal und zugleich. Da deren Reihe ins Unendliche fortgeht: so sind alle diese Dinge, oder Positionen der Dinge, zumal genommen, wie sie in der That zumal vorhanden sind, der schaffenden Substanz gleich und sie selbst, nur in der Fülle ihres Seyns betrachtet. Und wie im Ganzen, so ist nothwendig auch im Einzelnen, die schaffende Natur die absolute Identität, oder ewige copula der Substanz, in wie fern sie das Wesen aller Dinge, demnach unendlich ist; so daß mithin in jedem Wirklichen die schaffende Natur, d. i. die Substanz, sofern sie unendlich, und dieselbe,

sofern sie das Endliche ist, auf untheilbare Weise gegenwärtig und vereint seyn müssen. Das einzelne wirkliche Ding ist demnach die Substanz, in wie fern dieselbe nun wirklich das Einzelne ist. Indem nun aber jedes Einzelne ins Unendliche fort andre Einzelne voraussetzt, und dergestalt von dieser Seite die Reihe ins Unendliche ausgeht; so läuft auch die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen innerhalb der Natur ins Unendliche zurück. — Hiernach ist denn die Substanz von zwei Seiten zu betrachten; nämlich erstens: in wie fern sie in jedem Einzelnen dieses Einzelne ist; und zweitens: in wie fern sie das Wesen aller Dinge, d. h. unendlich ist. Zwischen der Substanz, in wie fern sie das Einzelne ist, d. h. zwischen dem Einzelnen selbst, und zwischen der Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, ist aber doch eine wesentliche Differenz, die sich zwar für jene (die Substanz) in ihre Absolutheit ausgleicht, und in der Ewigkeit, (da sie zumal alle Dinge ist,) aufhebt, für das Einzelne aber, d. h. für die Substanz, in wie fern sie in der That nur dieses ist, besteht. Denn dadurch, daß die Substanz, als diese, das Endliche ist, d. i. als A = B; ist sie zwar allerdings dieses Endliche, und in der That nichts anderes, sie wird aber doch darum keinesweges logisch der Einzelheit (dem B) für sich, gleich gesetzt. Offenbar kann ja nämlich dem, welches nur ist, in wie fern ein anderes ist, keine gleiche Realität zukommen mit dem, welches ihm das Seyn ist; und es ist hier immer eine Verschiedenheit, nicht des bloßen Grades, sondern der Art (totius generis). Es ist derselbe specifische Unter-

schied, welchen auch **Spinoza** festsetzte zwischen dem quod in alio est, per quod etiam concipitur; und zwischen dem, quod in se est et per se concipitur (der natura naturans und der natura naturata). — Durch den Satz: das Unendliche ist das Endliche, das Seyn unmittelbar und als dieses das Verkettete, wird demnach keinesweges jenes mit diesem vermischt, und ein logischer Widerspruch begangen. Denn der wahre auf das richtige Verständniß des Begriffs der absoluten Identität sich gründende Sinn des, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen behauptenden Satzes A ist B, wird nichts anders ausgesagt, als: A ist das Esse (die Wesenheit) von B; welches in so fern also für sich selbst **nicht** wäre; nun aber, vermöge der Verknüpfung mit A **ist**. Das einzelne wirkliche Ding ist also die Substanz, in wie fern diese nun wirklich das Endliche ist; — denn daß sie **zumal** unendlich ist, ist die andere für sich bestehende Seite dieser unauflöslichen Verknüpfung. Obgleich nun die Substanz an sich selbst nicht verkettet, und doch als solche das Verkettete ist: so kann auch das Ganze der einzelnen Dinge nicht nach außen verknüpft seyn, ist es gleich eben diese Dinge, und also das Verknüpfte, indem das Ganze sich unmittelbar wieder in die freie Natur auflöst. Und wie jedes Ganze jetzt in der wechselseitigen Verknüpfung aller seiner Theile, jetzt in seiner Freiheit betrachtet werden kann, in der That aber immer dasselbe Ganze bleibt: so ist auch die verkettete Natur von der freien, d. h. von der schaffenden Substanz, nicht das zufällige, sondern das wesentliche Complement, und mit ihr ebenso **zumal**, wie sie selbst mit sich zumal ist. Wer demnach die einzelnen

Dinge aufhöbe, oder vor irgend einer Zeit als aufgehoben sich dächte, würde damit die Substanz selbst aufgehoben haben, deren Natur ja eben in der unendlichen Bejahung und ewigen In=Eins=Bildung der einzelnen Dinge besteht. — Darum ist denn auch das Bejahte gleich ewig mit dem Bejahenden, so wie im Gegentheil dieses nicht als solches seyn könnte, ohne das Bejahte. Das Seyn selbst, oder das eigentliche Ewige, ist daher nur die absolute Nothwendigkeit, daß das Bejahende mit einem Bejahten, das Unendliche mit einem Endlichen, als Vorbild mit dem Gegenbilde zumal da, und untrennbar verknüpft sey. — Sind nun hiernach das Bejahende und das Bejahte, d. i. das Unendliche und das Endliche, auf ewige Weise Eins und nothwendig beisammen, so daß es auch in dem Wirklichen selbst keinesweges das Bejahte als solches, sondern nur seine Einheit mit dem Bejahenden ist, die uns mit der Idee des Positiven und Wirklichen erfüllt: so kann jenes, das Bejahende, in der Abstraction von diesem, dem Bejahten, eben so wenig real und wirklich seyn, als es dieses in der Trennung von jenem zu seyn vermag. So ewig demnach und ursprünglich das Bejahende dem Bejahten verknüpft ist, auf eben so ewige Weise auch das Bejahte dem Bejahenden. Nennen wir jenes, das Bejahende, die Einheit, und dieses, das Bejahte, die Vielheit; so werden wir sagen müssen: so ursprünglich als das Ewige die Einheit ist in der Vielheit, eben so ewig auch die Vielheit in der Einheit, so daß weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, wahrhaft existirt, sondern eben nur

die lebendige copula beider, in welcher allein nur und in nichts Anderem, die Existenz besteht. —

Ist nun hiernach das in allen Dingen Absolute, wahrhaft Seyende und Reale jenes Band der Einheit und der Vielheit, oder des Unendlichen und des Endlichen, als das ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, wodurch das Unendliche in das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist: so kann die abstracte Betrachtungsweise der Dinge, bestehend in der willkührlichen Trennung derselben von dem Bande, auch durchaus nur lauter unwesentliche Eigenschaften bemerken, die für sich nichts Reelles einschließen, und ihrer Wesenlosigkeit halber nicht einmal bemerklich wären ohne die Position des Seyenden und Realen, das sie erscheinen machte. Dieser abstracten Betrachtungsweise der Dinge steht entgegen die Vernunftbetrachtung derselben, bei welcher auf das göttliche Seyn und die Position jedes Dinges, d. h. auf die Substanz selbst, gesehen wird, so fern sie ist. —

Für diese Vernunftbetrachtung haben die Dinge eine ganz ummittelbare, und der Idee nach ewige Wirklichkeit. Denn ihr wahres Seyn und Leben ist das Seyn und Leben in Gott; und in seinem nothwendigen und ewigen Bande mit Gott ist und bleibt jedes Ding selbst ewig, so gewiß Gott selbst ewig ist. Das ewige Seyn und Leben Gottes ist sonach zugleich auch ein ewiges Seyn und Leben der Dinge in Gott durch ihr unzertrennliches Band mit demselben. —

Das Ganze der, nach ihrem wahren Seyn und Leben in Gott, und in ihrem ewigen Bande mit demselben, betrachteten Dinge ist nun das wahre und absolute,

Gott gleiche Universum in seiner absoluten Einheit und actuellen Unendlichkeit, als lautere Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation. Es ist die Welt der Dinge an sich, oder die Dinge nach Ideen betrachtet, wie sie ihrem wahrhaften Wesen und Seyn nach in Gott sind; nur Ausstralungen oder Fulgurationen der unendlichen Bejahung, die, wie sie nur in ihr und mit ihr seyn können, ebenso auch in sich selbst sind. Dieser adäquaten Betrachtungsweise gemäß die Dinge, wie sie an sich sind, betrachten, heißt demnach die Einheit in der Unendlichkeit ihrer Wesenheiten, oder ihre Unendlichkeit in der absoluten Einheit betrachten. Denn das absolute All, als das Eine und einzige Universum, ist ein durchaus sich selbst gleiches, eingebornes, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, das in allem Gleiche, Unwandelbare und stets Bestehende. Dieses absolute Universum, d. h. das Seyn in seiner absoluten Totalität, welches wesentlich aus der Idee Gottes folgt, ist nicht erzeugt; denn alles Daseyn ist nur sein Daseyn. Eben so wenig kann es untergehen; denn es ist nichts, in das es übergehen könnte, weil es selbst alles Seyn ist. Es kann nicht wachsen noch abnehmen; denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechsel, weder einen, der von außen bewirkt würde, denn es ist nichts außer ihm; noch der aus ihm selbst entspringe, denn es ist alles, was es seyn kann, in der That und ohne Zweifel zumal. Und da hiernach die Möglichkeit in ihm stets durch die Wirklichkeit erfüllt ist: so ist es in einer unsterblichen Ruhe, die aber nur die

vollendete Fülle und unendliche Kraft seiner Selbstbejahung ist. —

In diesem Universum, welches die Vernunft als unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage setzt, und nur nach dieser Allheit, und in ihr die einzelnen Dinge, da die Allheit als das natura prius, immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit das einzelne möglich und wirklich sey (Totum parte prius esse necesse est), ist nun auch Alles Dasselbe dem Wesen nach, nämlich unendliche Affirmation Gottes. Die Dinge als verschieden, oder als mannigfaltig betrachten, heißt daher auch so viel als sie nicht an sich, oder vom Standpuncte der Vernunft aus betrachten. Es giebt also keine Welt, die an sich real, und eben so nothwendig auch keine, die an sich ideal wäre, da sie es nur im Gegensatze seyn könnte. In dem einen absoluten All ist demnach kein Unterschied eines an sich Objectiven und eines an sich Subjectiven; denn jenes ist nur das unendliche Für-sich-seyn der in Gott begriffenen Positionen, oder es ist die Einheit in der Unendlichkeit; so wie dieses, was man als das Subjective bestimmt, nicht bloß Einheit ist im Gegensatz der Unendlichkeit, sondern Unendlichkeit, als aufgelöst in der Einheit. —

In diesem absoluten, unerzeugten All, welches als das Seyn selbst, eben so wesentlich aus der Idee Gottes folgt, wie aus der Idee des Dreiecks, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen, ist nun auch die Existenz jedes Dinges eine schlechthin unbedingte und durchaus untheilbare Existenz (Position); ewig, unangesehen aller Zeit. — Auch ist überall nichts an sich unvollkom-

men; denn alles was ist, gehört, in wiefern es ist, zum Seyn der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie sey. — Dieß ist die Heiligkeit aller Dinge; — das Kleinste ist heilig, wie das Größte, sowohl durch die innere Unendlichkeit, als dadurch, daß es seinem ewigen Grund und Seyn nach im All, nicht vernichtet werden könnte, ohne daß das unendliche Ganze selbst vernichtet würde. *)

3.

Ansicht der Sinnenwelt; — Untersuchung des Verhältnisses der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott. —

Welche Bewandtniß hat es denn nun aber mit dem Entstehen und Vergehen, dem unaufhörlichen Wechsel und Wandel der Dinge durch Geburt, Zeitleben und Tod? — Wie können und sollen diese der göttlichen Natur würdig seyn, die sich stets gleich und unwandelbar dieselbe ist? Wie löset uns die neue absolute Identitätslehre das Räthsel der Verknüpfung des Seyns und des Werdens, des ewigen und unvergänglichen, und des zeitlichen und vergänglichen Seyns und Lebens der Dinge, als einzelner endlicher Dinge in der Erscheinung? — Wir kommen hier zu dem schwierigsten Puncte im System der absoluten Identität; einem Puncte, welchen diese nicht umgehen kann, ohne ihre Ansprüche auf eine Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge aufgeben

---

*) Neue Ztschr. §. IV.; — Aphorismen rc B. I. H. I. S. 30—74. Vgl. Erl. Schr. rc. u. Bruno rc.

zu müssen. Wirklich hat auch der Erfinder der neuern absoluten Identitätslehre die Wichtigkeit der Untersuchung über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen, oder zu Gott, so sehr anerkannt, daß er ausdrücklich erklärt: wenn es auf die Frage nach diesem Verhältnisse keine durchaus klare und befriedigende Antwort in der Vernunft gäbe, das Philosophiren selbst eitel, und die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt sey. Zu Befriedigung der Forderungen wahrhafter Vernunfterkenntniß galt es also hier die Erforschung und Nachweisung des Bandes zwischen dem Seyn und dem Werden, zwischen Einheit und Vielheit oder Mannigfaltigkeit. — Hier müssen wir vor allem bemerken, daß es für ein nothwendiges Erforderniß zur Erkenntniß der wahren Philosophie erklärt worden, die erscheinende Welt von der schlechthin realen absolut getrennt zu halten, da die wahre Philosophie ganz und durchaus nur im Absoluten ist, und alle Dinge betrachtet, nur wie sie im Absoluten sind. Im Absoluten, in welchem an sich weder Endliches noch Unendliches, sondern die absolute Einheit beider ist, sind aber die Dinge nicht als solche, d. i. nicht als besondere Dinge begriffen; nicht so also, daß das Absolute in seiner Einheit durchaus getrübt, oder auf irgend eine Weise beschränkt würde. — Wenn es nun hiernach vom Standpuncte der wahren Philosophie, als dem Standpuncte der Vernunft, keine Endlichkeit giebt; die Dinge also als verschieden, oder als mannigfaltig betrachten, eben so viel heißt, als sie nicht an sich, oder vom Standpuncte der Vernunft aus betrachten: woher denn diese

Betrachtungsweise der Dinge als einzelner, endlicher Dinge, die in ihrer Mannigfaltigkeit und durch dieselbe von einander sich unterscheiden? —

Nach den Aufschlüssen, welche uns die wahre Philosophie, welche ganz und durchaus nur im Absoluten ist, und alle Dinge betrachtet, nur wie sie im Absoluten sind, über das Endliche und dessen Verhältniß zum Unendlichen gibt, besteht das Wesen der Endlichkeit lediglich in den *Relationen* der Wesenheiten auf einander, die Gott ihnen nicht geben, nicht positiv in ihnen bejahen; aber auch nicht nehmen kann, weil er sie sonst zu einem reinen, absoluten All machen müßte, wie er selber ist. Gott, als sich selbst bejahend, bejaht nämlich in allen Wesenheiten des All, und in jeder derselben insbesondere, nur das Relationslose und Ewige. Denn er selber ist nothwendiger Weise ohne alle Relation, da er nichts außer sich hat, mit dem er verglichen werden könnte, die Position aber im Verhältniß seyn kann, da sie Anderes außer sich hat; wodurch eben jede Position, als nur begriffen in Gott, von ihm unterschieden ist. Die Endlichkeit ist daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den in Gott begriffenen Wesenheiten des All; denn mit den an sich selbst ewigen Wesenheiten der Dinge sind auch die unendlichen, möglichen Relationen derselben auf einander, obgleich nichts an sich, nichts Positives, weil sie nur Relationen sind, *zumal*, gleichfalls *zeitlos*, gesetzt. Darum kann auch das Endliche nicht getrennt von dem Unendlichen seyn, weil es an sich nichts seyn würde, da es nur auf Relationen beruht; diese aber nichts seyn könnten ohne das, womit

sie es sind. Von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Wesenheiten des All, ist sonach auch die Endlichkeit ohne wahren Ursprung, und ohne positive Folge aus Gott, sondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich ist, ohne doch etwas Wesentliches zu seyn. Hiernach giebt es denn eine doppelte Betrachtungsweise der Dinge: eine adäquate und eine inadäquate und verworrene. Die erstere betrachtet die Dinge, wie sie wahrhaft und ihrem Wesen nach, als in Gott begriffene Positionen oder Ausstrahlungen seiner unendlichen Selbstbejahung, in ihm, als ihrem Centrum, leben und sind. Diesem Seyn und Leben der Dinge, wie sie in Gott an sich selbst sind, welches ihr ewiges, Gott gleiches Leben ist, steht entgegen das Leben, welches die Dinge bloß in Relation auf einander haben; das als nicht durch Gott bejaht, und keine positive Folge aus Gott, wegen seiner Nichtigkeit vor Gott, ein bloß nichtiges Wesen und Seyn ist. In dem bloßen Begriffenseyn der Dinge in Gott, liegt demnach der Grund eines doppelten Lebens derselben; — nämlich ihres Lebens in Gott, welches eine ewige Wahrheit ist; und desjenigen Lebens, welches sie bloß in Relation haben, und in wiefern sie es nur durch diese haben. Dieses letztere Leben ist es auch, welches als ein bloßes Zeitleben, einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt, und ein Ende durch Auflösung oder Tod; dennn es ist nur das Leben des Dinges, so weit es durch die bloßen Verhältnisse der Positionen unter einander möglich ist. Das Leben der Dinge hat sonach eine doppelte Seite: eine positive und eine negative, und es läßt sich darum auch

das Phänomen der Dinge beschreiben als beruhend auf einem Doppelbilde, und bestehend aus einer Mischung von Realität und Nichtrealität; denn ohne alle Realität und ohne das Positive, könnte, was an den Dingen das Negative und Nichtreale ist, nämlich die bloße Relation für sich, auch nicht einmal gesehen werden. —

Was ist denn also nun das Positive und Reale an den Dingen, welches als das Wahre in Verbindung mit dem bloßen Scheine, das Phänomen der Dinge darbietet, so daß wir die Position sehen mit dem was an sich Nichts ist, dem bloßen, reinen Compositum, oder der Relation für sich?

Als das allein und wahrhaft Positive und Reale an den Dingen wird uns die Idea genannt, beschrieben als die Vollkommenheit der Dinge und das in Gott aufgelöste Wesen derselben; d. h. das Wesen des Besondern, sofern es unmittelbar auch Seyn, und demnach unendliche Position von sich selbst ist. Das in Unendlichkeit und Einheit bestehende Wesen der Idea selbst kann nun durch die bloße Relation, da diese an sich nichtig ist, nicht vernichtet werden, sondern es scheint dieses Wesen durch, in dem durch Relation Bestehenden, aber bloß als Gleichniß, oder Abbild der wahren, urbildlichen Identität. Dem Positiven nach betrachtet, sind also die erscheinenden Dinge die realen Ausdrücke der Einheit und der Unendlichkeit, als der beiden Attribute der absoluten Identität, d. i. der schaffenden Substanz. Das wirkliche Ding ist sonach selbst die Idea, aber die bloß unter Relationen geborne; oder in wie fern sie auch ein Leben in Bezug auf andere, nicht bloß auf Gott hat.

Das in den Relationen Lebende und einzig Positive ist ist also nur die Idea, welche die erscheinende Realität gibt, da die bloßen Relationen auch nicht einmal diese zu geben vermöchten. — Das Product dieser wundersamen Mischung von Realität und Nichtrealität ist das wirkliche Ding in der Erscheinung; ein zwischen Einheit und Unendlichkeit schwankendes, aus widerstrebenden Elementen gemischtes Seyn. Auf dieser Mischung von Realität und Nichtrealität beruht nun auch aller Unterschied der Dinge und aller (relative) Gegensatz zwischen ihnen, indem das Einsseyn der Unendlichkeit und der Einheit, in bloßer Relation nothwendig ein endliches, und auf Affection beruhendes Seyn erzeugt. Als eben so viele Abdrücke des All können sich demnach die Dinge keinesweges durch wirklichen Gegensatz, sondern nur durch die verschiedenen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit, d. i. des Subjectiven oder Idealen, und des Objectiven oder Realen, unterscheiden. Denn an sich betrachtet sind die Dinge eben so unendlich real, als sie unendlich ideal sind. Das Reale, oder der Leib an ihnen, ist die Einheit in der Unendlichkeit; das Ideale aber, oder die Seele, ist die Unendlichkeit in der Einheit, oder es ist die Position jener Unendlichkeit. Da es Ein und dasselbe Wesen im absoluten, Gott gleichen All ist, welches Einheit, und welches Unendlichkeit ist, Eins das Objective und Eins das Subjective, Eins der Mittelpunct und Eins der Umkreis: so sind auch beide, das Objective oder Reale, und das Subjective oder Ideale, d. i. Leib und Seele, in allen Dingen nothwendig Ein und dasselbe Wesen. Nur durch das nothwendige

Einsseyn von Leib und Seele ist jedes Ding ein Ganzes in Bezug auf sich selbst und auf abgeleitete Weise, wie das All auf ursprüngliche; dadurch, daß es die Einheit und die Unendlichkeit gleicher Weise in sich fasset. Es kann darum auch aller Gegensatz von Seele und Leib lediglich auf dem bloßen, durch Relation erzeugten Scheine beruhen, und mit diesem Gegensatze also auch überhaupt der Gegensatz einer realen und einer idealen Welt. Beide, dem Wesen und der Qualität nach absolut gleiche Welten, sind es also nur in Relation auf eine andre; indem, nicht an sich betrachtet, sondern nur in Beziehung und im Gegensatze mit der idealen Welt, in der realen oder der Natur ein relatives **Plus** der Unendlichkeit oder der Existenz ist, so wie dagegen in der idealen Welt ein gleiches, aber auch nur relatives **Plus** der Affirmation oder der Einheit, hervortritt.

Zu anschaulicher Darstellung der Nichtigkeit aller Unterschiede der Existenz, so wie aller Qualitätsunterschiede, hat sich der absolute Identitätslehrer des Schema's einer, für die Grundformel des ganzen Systems erklärten, Linie bedient, in deren Mitte die absolute Identität oder vollkommene Gleichheit der Einheit und der Unendlichkeit, als Indifferenzpunct bezeichnet, gesetzt ist, nämlich als $A = A$; so wie in deren beiden einander entgegenstehenden Endpuncten das Uebergewicht der Objectivität und der Subjectivität als die beiden Pole $A = \overset{+}{B}$ u. $\overset{+}{A} = B$.

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$
$$\overline{\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad}$$
$$A = A.$$

Zum richtigen Verständnisse des Sinnes, der durch diese construirte Linie bezeichnet wird, ist zu bemerken, daß

das **Plus** oder **Minus** jedes Punctes dieser Linie keinesweges das innere Wesen desselben bestimme, indem in jedem Puncte durchaus das Gleiche ist; das Positive desselben also immer nur dasselbe A=A ausdrückt, d. i. die absolute Identität, deren Gesetztseyn mit einem **Plus** der Objectivität $A=\overset{+}{B}$, oder der Subjectivität $\overset{+}{A}=B$, mithin keinen Bezug auf das innere Wesen jedes Punctes, relativ auf sich selbst oder in sich selbst hat, sondern lediglich seine Beziehung auf andre Punkte bezeichnet.

Wie nun hiernach in der Natur oder der realen Welt, nicht an sich betrachtet, sondern nur in Beziehung auf die ideale Welt, ein relatives **Plus** der Unendlichkeit oder des Seyns (der Objectivität) ist, in der idealen Welt dagegen hinwiederum ein relatives **Plus** der Einheit oder des Wissens (der Subjectivität); indem dort dieselbe absolute Identität unter dem Exponenten des Seyns, hier unter dem Exponenten des Wissens betrachtet wird: so werden auch die einzelnen, zum Ganzen der realen oder der idealen Welt gehörigen Dinge hinwiederum nur durch die bloßen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit von einander sich unterscheiden, und zwar auf eine dreifache mögliche Weise. Sie werden nämlich, verglichen mit andern, entweder mehr der Unendlichkeit angehören; oder es wird die Einheit in ihnen vorherrschen; oder endlich, es werden beide, Unendlichkeit und Einheit, im Gleichgewicht stehen. Diese Verschiedenheiten bilden eine Stufenfolge, welche als eine Folge von Potenzen anzusehen ist, von denen die erste, (die Unendlichkeit) als die unendliche Position oder Affirmation Gottes schlechthin betrachtet: $=A^1$; — die zweite, die Einheit nämlich,

als die Affirmation dieser Affirmation: $=A^2$; und die dritte endlich, die Indifferenz beider, als die Position jener beiden Positionen, wodurch sie selbst wieder als Eins gesetzt werden: $=A^3$ — bestimmt und bezeichnet ist.

Diese Stufenfolge, als eine Folge von Potenzen, muß nun an beiden relativ verschiedenen Welten, dem relativ realen und dem relativ idealen All, aufzuweisen seyn; so daß, wie in jenem All, als der Welt des Seyns, die Stufenfolge in der Art der Existenz, nämlich die Existenz in der Unendlichkeit $=A^1$, die Position dieser Existenz $=A^2$, und die Position des Einsseyns beider $=A^3$, hervortritt, auch in diesem All, als der Welt des Wissens, das Wissen schlechthin betrachtet $=A^1$, mit diesem unmittelbar auch das Wissen dieses Wissens $=A^2$, und das Wissen der Einheit beider $=A^3$, gesetzt ist.

Da der Schöpfer des neuern absoluten Identitätssystems die Ausführung desselben mit der Construction des Universums von seiner realen Seite begonnen; auch diese Seite in mehreren Abhandlungen, namentlich in der ersten urkundlichen Darstellung seines Systems (im 2ten Bande der Zeitschrift für speculative Physik) desgleichen in der Neuen Zeitschrift, und insbesondere auch in den Aphorismen über die Naturphilosophie, am ausführlichsten ausgebildet hat: so folgen wir diesem Gange, indem wir zunächst an den Versuch gehen, die Naturphilosophie, als die Lehre von der absoluten Identität, sofern dieselbe von ihrer realen Seite betrachtet wird, ihren wesentlichsten Hauptpuncten nach darzustellen. Es frägt sich demnach hier: was ist das Positive, in welchem und durch welches die gedachten Unterschiede der Verhältnisse der Ein-

heit und Unendlichkeit in der Natur, oder der Welt des Seyns, ausgedrückt sind? — Die Naturphilosophie, als die Wissenschaft des, von seiner realen Seite betrachteten, Universums, weiset uns in der Schwere, dem Licht, und, als der Identität beider in dem Organismus, die drei realen Potenzen auf, durch welche die Natur von Stufe zu Stufe bis zu ihrer Vollendung gelangt. Es ist nämlich das Leben der Dinge in der Schwere, durch welche sich das Vorherrschen der Unendlichkeit ausdrückt, da die Schwere dasjenige ist, kraft dessen jede Position im All ein Centrum für sich ist; aus welchem Grunde sie auch in der Natur die lautere Einheit ist, welche in der Unendlichkeit wieder erscheint. Gott offenbart sich in der Schwere, als das, was ganz Mittelpunct ist auch in jedem Puncte des Umkreises. Diese Einheit aller Dinge, oder die Einheit eines Dinges mit allen andern in der Schwere, ist nichts Bewirktes, sondern vielmehr das Ursprüngliche, das Seyn, die Position selbst $= A^1$. —

Wie nun die Substanz in der Schwere sich selbst als die Einheit in der Unendlichkeit oder Allheit der Dinge bejaht; eben so ewig bejaht sie auch dieses ihr Bejahen wieder, indem sie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Wesens aufnimmt. Ist die lautere Einheit in der Unendlichkeit in der Natur als Schwere: so ist es dagegen die Unendlichkeit in der Einheit, welche in der Natur wiederscheint durch das Licht, wodurch Gott sich offenbart als das, was ganz Umkreis ist, auch im Mittelpunct. Ist darum auch das Wesen in der Schwere das Princip des Nicht-für-sich-

seyns der Dinge: so ist dagegen das Lichtwesen das Princip des eigenen Lebens der Dinge; — das Schaffende des Dinges, als solchen, oder dem eigenen Leben nach; da vermöge der Schwere, als des Allgemeinen der Dinge, kein besonderes Ding als solches wäre. Denn wenn das Wesen, das in der Schwere ein Band des einzelnen Dinges mit allen andern Dingen ist, und sein Fürsichbestehen aufhebt, als Affirmation der ersten Potenz $=A^1$, dessen Ausdruck Seyn ist, eben damit auch die Einzigkeit des einzelnen Dinges negirt: so macht dagegen das Lichtwesen, das Band selbst bejahend und objectiv setzend, als Bejahung in der zweiten Potenz $=A^2$, dessen Ausdruck Bejahung dieses Seyns ist, die Einzigkeit des einzelnen Dinges, und damit auch die des Dinges selbst offenbar. — In ihrer Trennung von einander sind indessen das Wesen in der Schwere, und das Wesen im Licht, immer noch bloß ideale Factoren der Natur; denn die schaffende Natur eint auch sie selbst wieder, und nichts Reales ist in der Natur, das bloß dem einen oder dem andern von beiden angehörte. Die wirklichen Potenzen in der Natur können sich eben darum auch nicht bloß wie Schwere, Licht und die Identität derselben verhalten; denn in allem Wirklichen ist das dreifache Band beider ausgedrückt. Dieses dreifache Band ausdrückend, offenbart sich die schaffende Substanz im organischen Leben, als der gleich vollkommenen Entfaltung des innern und äußern Lebens; des äußern, als des leiblichen, des innern, als des Lebens der Seele. Denn das Band als Schwere ist das Wesen und die Position des Lebens, oder das Band von der realen

Seite betrachtet; so wie das Band als Licht, oder von der idealen Seite betrachtet, das Wesen der Seele ist. Da nun Seele und Leib sich als Ideales und Reales verhalten: so muß auch, der Einigkeit des Bandes wegen, in dem Wesen der Seele dasselbe, nur auf ideale Weise enthalten seyn, was im Wesen des Leibes auf reale Weise enthalten ist. — Alles ist demnach auf untheilbare Weise Seele und Leib; denn in allem was ist, ist das Band nothwendig und gleich ewig auf die doppelte Weise gegenwärtig. Das Wesen der Seele, und das Wesen des Leibes ist daher nothwendig nur Ein und dasselbe Wesen; denn es ist Ein und dasselbe Band Eines und desselben Daseyns, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. —

Schwere und Licht, diese beiden Attribute der Natur, und die Einheit und Identität beider, ausgedrückt im Organismus, sind demnach das allein Positive und Reale an allen Dingen in der Natur, als dem relativ realen Universum. Diesen positiven und reellen Bestimmungen der Dinge stehen entgegen die unreellen negativen, welche Gegenstand einer bloß abstracten Betrachtungsweise sind, die das Seyn und Leben der Dinge betrachtet, welches sie lediglich in Beziehung oder Relation unter einander selbst haben, das eben das Nichtige und Negative an ihnen ist. Diese Beziehung, welche die Position auf andre Positionen außer sich hat, in welcher Beziehung auch jede Position der andern bedarf, und ein abhängiges und bedürftiges Seyn hat, ist darum auch vor Gott ewig als nichtig gesetzt, und unerschaffen. —

Auf die Frage: welches denn wohl die gedachten unreellen und bloß negativen Bestimmungen der Dinge seyen, finden wir bereits eine vorläufige Antwort in der ersten erkundlichen Darstellung der Lehre von der absoluten Identität, wo ihr Urheber gleich zu Anfange den Standpunct für die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind, bezeichnet. „„Es ist — wie daselbst (§. 1.) seine Erklärung lautet — die Natur der Philosophie, deren Standpunct eben der Standpunct der Vernunft ist, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit, und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken; nicht aber in so fern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.""

Alles Außereinander und Nacheinander der Dinge; — alle Bestimmungen des Räumlichen und des Zeitlichen also, sind das Unreelle und Negative an den Dingen. Von dieser Seite die Dinge angesehen, sind sie Gegenstände einer inadäquaten, bloß abstracten Betrachtungsweise, die der Vernunftbetrachtung entgegengesetzt ist. Wenn die letztere in allen Dingen das ewige und nothwendige Einsseyn des Bejahenden und des Bejahten, als das Absolute in denselben erkennt, wodurch sie die absolute Identität, als Positionen des göttlichen Seyns ausdrücken: so kann die erstere, bloß abstracte Betrachtung durchaus nur unwesentliche Eigenschaften der Dinge bemerken, die für sich nichts Reelles einschließen

und die ihrer Wesenlosigkeit halber nicht einmal bemerklich wären, ohne die Position, die sie festhält und erscheinen macht, und welche uns auch allein nur als die Einheit des Bejahenden oder Bekräftigenden mit dem Bejahten oder Bekräftigten, mit der Idee des Positiven und Wirklichen erfüllt. Ist nämlich das Bejahende und das Bejahte auf eine ewige und nothwendige Weise beisammen in der wahren Einheit, als der absoluten copula; so kann jenes, das Bejahende, in der Abstraction von diesem, dem Bejahten, eben so wenig real und wirklich seyn, als es dieses in der Trennung von jenem zu seyn vermag. So ist der Raum die Form des Bekräftigten oder Bejahten, ohne das Bekräftigende oder Bejahende; also die Form der Dinge in der Abstraction von der Substanz, welche Selbstbejahung, Selberoffenbarung ist. Eben darum kann aber auch der Raum, da er als die Form des Bekräftigten ohne das Bekräftigende, den Charakter der reinen Substanzlosigkeit, oder der vollkommenen Kraftlosigkeit an sich trägt, weder selbst etwas Wirkliches seyn, noch zu dem Wirklichen, als solchem, das, in der Einheit des Bejahten mit dem Bejahenden besteht, irgend ein Verhältniß haben. —

Wie nun der Raum, als die Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunct, durch das Absolute und Ewige, welches in allen Dingen die Einheit ist in der Vielheit, oder die Einheit des Bejahenden und des Bejahten, als nichtig gesetzt ist: so im Gegensatze mit dem Raume auch die Zeit, deren Princip der abstracten Auffassung, als das Bejahende in der Abstraction vom Bejahten, d. i. als dasjenige erscheint, was allerwärts Mittelpunct ist,

aber nirgends Umkreis, oder Fassung. Auch die Zeit also ist, gleich dem Raume, durch das Absolute und Ewige, welches eben so ewig und ursprünglich die Vielheit ist in der Einheit, wie die Einheit in der Vielheit, als nichtig in den Dingen gesetzt; indem in der wahren Einheit (der absoluten copula) das Bejahte mit dem Bejahenden nicht auf eine vorübergehende und zeitliche, sondern auf eine ewige von aller Zeit unabhängige Weise verknüpft ist. Aus dieser Verknüpfung entspringt das göttliche Maaß der Dinge, im Ganzen wie im Einzelnen; denn die Unendlichkeit des Daseyns wird eben gemäßigt durch die Einheit des Wesens, zu dem es gehört. —

Die wahre, doppelte Einheit des Ewigen kann nun auch als ein zwiefaches Band ausgedrückt werden, das in dem absoluten Band eingeschlossen liegt: das erste, wodurch das Ewige sich in der Allheit der Dinge, das andre, wodurch es diese Allheit in sich, als zu ihm gehörig, setzt. Beide aber sind in dem Ewigen Eins, oder vielmehr das Ewige selbst ist nur Ein Band, und dieselbe Substanz in beiden: die Allheit in der Einheit, und die Einheit in der Allheit. — Wird durch das erste Band der Raum negirt, der unendliche Begriff im Bejahten, und dieses damit zeitlich gesetzt: so wird im Gegentheil durch das andere Band die Zeit negirt, und der Raum als ein wirkliches Fürsich-Bestehen des Bejahten gesetzt, indem auch dieses in der Einheit mit dem Bejahenden Ewigkeit hat, und ein All für sich ist. Raum und Zeit negiren sich also wechselseitig; so daß nirgends und in Nichts Raum und Zeit für sich wirklich sind, die

Wirklichkeit vielmehr nur in der gegenseitigen Indifferenziirung oder Negation beider durch einander hervortritt. —

Die in dem Raum gesetzte Zeit, oder das dem Bejahten eingebildete Bejahende ist das erste Band an den Dingen; (deren erste Dimension.) Der in die Zeit aufgenommene Raum, oder das mit dem Bejahenden synthesirte und in ihm gesetzte Bejahte ist das andre, an den Dingen offenbare Band (deren zweite Dimension). — Da aber jede dieser Dimensionen doch nur eine relative Indifferenz ausdrückt, obschon sie als eine Indifferenz von Raum und Zeit schon für sich real ist: so tritt das schlechthin Reale erst in der gegenseitigen Indifferenziirung auch dieser beiden Einheiten durch das absolute Band hervor. Dieses schlechthin Reale, das vollkommene, in welchem die ganze Idee, natura naturans gegenwärtig lebt, ist daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches, und in der Dreifachheit einiges und untheilbares Reales. Denn es ist der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als solches doch nur Eines ist: die ausgesprochene Fülle des A = A. — Und dieses vollkommene Reale ist die körperliche Materie; nur freilich nicht nach der abstracten Betrachtungsweise in ihrer Trennung von der Substanz, d. h. als bloßes Naturatum oder als Moles betrachtet; in welchem Falle auch sie selbst lediglich als Bejahtes erscheint, und unter bloß leidenden Bestimmungen, h. h. solchen, die nichts Positives in sich schließen. Das vollkommene Reale ist die Materie nur in ihrem Wesen, d. h. positiv, oder wie sie an sich angesehen, als die lebendige copula des Bejahenden mit dem Be-

jahten, also als Ein und dasselbe Ganze, das auf völlig gleiche Weise Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit ist, von diesen beiden Seiten, der realen und der idealen, das ganze Wesen der Substanz ausdrückt. — Als die lebendige copula des Bejahenden mit dem Bejahten, in ihrem An sich, oder in dem Band betrachtet, ist die Materie acta unendlich, im Ganzen wie im Einzelnen: denn das Band selbst ist absolute Position gegenwärtiger Unendlichkeit, welche von der imaginirten oder empirischen, auf der bloßen Anhäufung abstracter Endlichkeiten beruhenden Unendlichkeit, zu unterscheiden ist. Auch ist die Materie, so weit sie Seyn ist, d. h. an sich betrachtet, absolut einfach, und auf keine Weise zusammengesetzt; weil alles Seyn als Seyn, d. h. als die absolute Position seiner selbst, nothwendig einfach ist. Abstract betrachtet, als das Verbundene in seiner Abstraction von dem Band, ist die Materie dagegen nur das Gefaßte der absoluten Copula, das als solches, und von dieser abgesondert, keine Realität hat; — das eigentliche *μη ον* der Alten, mit allen Modificationen oder Bestimmungen, deren die Materie in dieser Abstraction allein fähig ist, und an welchen, als bloß passiven Verschiedenheiten derselben, überall keine Wesenheit enthalten ist; wie z. B. die Verschiedenheit des Orts, der Figur, der Größe rc. Auf dieser abstracten Betrachtungsweise der Materie, als eines todten, aller Formen empfänglichen, sie eben so leicht und willig aufnehmenden, als wieder verlassenden oder aufgebenden Stoffs, und eines bloß leidenden oder empfangenden Princips, dem die Formen eingeprägt sind, beruht auch die mecha-

nische Ansicht der Natur, die eben entsteht, indem von allem Realen und Positiven der Materie abgesehen, und das Nichtige in Betrachtung gezogen wird.

Dieselbe Bewandtniß, wie mit dem Raume und der Materie, nach allen ihren räumlichen Modificationen oder Bestimmungen, als eines im Raum Ausgedehnten, Vielen, Theilbaren und Eingeschränkten u. s. w., hat es nun auch mit der Zeit, deren Princip das Bejahende ist, in der Abstraction vom Bejahten, oder im Gegensatze mit ihm angesehen. Darum hat auch die Zeit überhaupt, als Zeit, nur Realität im abstrahirenden, d. h. vom Realen absehenden Denken. Das Positive und Reale dagegen im Zeitlichen ist selbst nur das Nichtzeitliche, nämlich das Ewige. Dieses wahrhaft Lebendige in der Zeit kann nur in der Gegenwart, als die Einheit von Vergangenheit und Zukunft, von Seyn und Werden, hervortreten. Denn wie Zukunft, dieses eigentlich Zeitliche in der Zeit, nur die einseitige Synthese des Bejahenden mit dem Bejahten ist: so die Vergangenheit, als das Räumliche in der Zeit, nur die einseitige Synthese des Bejahten mit seinem Bejahenden; — die abstracte, oder unlebendige Ewigkeit. Von dieser ist wohl zu unterscheiden die wahre Ewigkeit, die nicht die Ewigkeit im Gegensatze mit der Zeit, sondern die Zeit selbst begreifende, und in sich als Ewigkeit setzende, Ewigkeit ist. — Das Ewige ist sonach nicht das Seyn im Gegensatze des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden. Entstehen und Vergehen, sind also an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Seyn; denn das Seyn

des Ewigen ist in dem Einzelnen ein Wechsel von Entstehen und Vergehen, und dieser Wechsel ist, dem Positiven nach betrachtet, sein Seyn. Es leuchtet nämlich in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen die Ewigkeit des Bandes oder seiner Idea durch; — des, in der schaffenden Natur ewigen und absoluten Bandes. Das Leben des Einzelnen oder des Bejahten ist daher weder absolut ein Seyn, noch absolut ein Nichtseyn, sondern ein Schweben zwischen beiden; — das Seyn desselben also ein beständiges Vergehen; und hinwiederum im Vergehen allein hat es ein Seyn. —

Da nun das, was in dem Wechsel von Entstehen und Vergehen als das Positive und Seyende durchleuchtet, nämlich die Ewigkeit des Bandes, auch nur das allein Anschaubare ist: so ist es darum auch Irrthum, wenn man das Entstehen und Vergehen, als solche, zu sehen glaubt, da sie nothwendig unsichtbar sind. Man sieht bloß das Seyn, d. h. das Ewige. — Für das wahre, d. h. wirkliche Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel; und es ist nur Geistesträgheit, wenn man die Zeit nicht als die Ewigkeit, und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen sich bewußt ist. Denn das, was man die Zeit nennt, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das, was man das Verbundene nennt, dem Positiven nach, nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten als solche, mag man wohl denken; — sehen aber, wenn man sieht, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen, d. h. Anschaubaren nach, sie selbst, diese Ewigkeit, ganz und untheil-

bar; und so man nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schaute: so würde man überall nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unerfüllt seyn. *) — — So sind denn also Raum und Zeit, mit allen ihren Bestimmungen, und nach allen ihren Verhältnissen, das Nichtige und Unreelle an den Dingen. Und da das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst nur Wahrheit hat in Bezug auf das, was an sich ohne Wesenheit ist, nämlich auf den Wechsel des Entstehens und Vergehens: so wird es damit auch von der Vernunft selbst als nichtig gesetzt. — —

Will man die Nichtigkeit beider, des Raumes wie der Zeit, noch deutlicher begreifen: so darf man sich nur an die Stelle der Substanz in ihren allein positiven Attributen setzen. Willst du also die Nichtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Wesen der Dinge kein Außereinander, sondern lauter Innigkeit und Gegenwärtigkeit ist: so setze dich an die Stelle der Substanz in der Schwere. Denn die Substanz in der Schwere durchscheinet alle Dinge, und begreifet sie alle, ob sie gleich selbst nicht begriffen wird. Ihr ist nichts weder undurchdringlich noch dunkel, noch theilbar, sondern alles in absoluter Einigkeit. Desgleichen, willst du die Nichtigkeit der Zeit begreifen: so setze dich an die Stelle der Substanz in dem Lichte. Denn das Wesen des Lichts setzt alles Zeitliche als Ewigkeit, wie das Wesen in der Schwere alles Räumliche als Einheit setzt. Das Lichtwesen ist also darum nur das Negirende aller Zeit, weil

*) Schelling's Erläuterungsschr. der Naturphilos. S. 66.

es das Ansich, oder Positive aller Zeit ist; so wie die Schwere nur darum das Negirende alles Raumes, weil ihr Wesen das An=sich, oder Positive alles Raumes ist. Das Wesen in der Schwere ist sonach selbst nicht dem Raum unterworfen, sondern über allen Raum, und der göttliche Gegensatz alles Raums; so wie das Lichtwesen selbst nicht der Zeit unterworfen, sondern über aller Zeit, und der göttliche Gegensatz alles Zeitlichen ist, als das Setzende der Ewigkeit, in dem Dinge. — Das wahre, von seiner positiven Seite, in seiner absoluten Einheit und Totalität betrachtete Universum, ist also über allen Raum, wie über aller Zeit; und es ist nur die Imagination, welche die actuelle Unendlichkeit des All in die empirische der Zeit und des Raumes verwandelt. Aber durch Anwendung des Raums und der Zeit, und aller, auf dem Gegensatz der Unendlichkeit und der Einheit allein beruhenden Größenbestimmung überhaupt auf das, was nur als Einheit Unendlichkeit, und als Unendlichkeit Einheit ist, geht das ἓν jederzeit über dem πᾶν, das πᾶν über dem ἓν verloren. Die Imagination will das sinnliche Universum als Unendlichkeit, und es ist endlos ausgedehnt, aber die Einheit fehlt; sie will es als Einheit; hier ist es endlich ausgedehnt, und die Unendlichkeit ist verloren. Denn die Allheit ist in der Zeit nur möglich, wenn das Universum der Zeit noch unendlich ist; aber nun ist die Einheit verloren; hinwiederum ist die Einheit in der Zeit nur möglich, wenn das Universum der Zeit nach endlich ist. Man hat nun die Einheit, aber die Allheit ist verloren. In der actuellen Unendlichkeit des wahren Universums ist aber überhaupt

keine Größe des Raums und der Zeit, als welche jederzeit nur eine relative, d. h. nichtige Bestimmung ist. Es ist in jener wahren Unendlichkeit des All das Größte nicht verschieden vom Kleinsten, und die endlose Dauer nicht verschieden vom Augenblick; es ist in demselben weder Anfang noch Ende, sondern jener mit diesem zugleich, weil das All überhaupt nicht in der Zeit, und nicht im Raume ist. Daher läßt sich auch von der Welt weder, daß sie je angefangen habe zu seyn, so daß ihr Seyn auf eine bestimmte Zeit, und die Verwandlungen und Bewegungen in ihr auf eine bestimmte Zahl sich zurück führen ließen; noch auch, daß sie nicht angefangen habe, und mithin von einer endlosen Zeit her dauern müsse, behaupten. Nicht das erstere; weil man sonst auch behaupten müßte, daß das Seyn nicht aus dem Wesen Gottes folge, wodurch aber die Idee Gottes selbst müßte aufgehoben werden, da doch aus dieser Idee das Seyn, d. h. das All, eben so wesentlich folgt, als aus der Idee des Dreiecks, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen. Aber auch nicht das letztere; welches nur statt finden könnte, wenn nicht das Ganze als vorangehend den Theilen, sondern umgekehrt die Theile als vorangehend dem Ganzen gedacht würden. Aber nur das Ganze, als das Ganze, ist; es hat demnach eben so wenig angefangen als nicht angefangen, da es alle Zeit übertrifft; nicht von Ewigkeit, d. i. nicht von endloser Dauer her ist, sondern auf ewige Weise. — Und so setzt denn auch die Vernunft die unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage, und nur n a c h ihr und i n ihr die einzelnen Dinge, deren Existenz

in dieser Allheit und durch dieselbe auch eine schlechthin unbedingte und durchaus untheilbare Existenz (Position) ist; — ewig, unangesehen aller Zeit, aller kürzern oder längern, endlichen oder endlosen Dauer. Denn der Begriff aller Dauer überhaupt ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden, und die Dinge sind ewig unangesehen der Dauer. Ihr Leben ist kurz, aber die Ewigkeit ist noch viel kürzer; denn sie ist im Augenblick die ganze; wie die Substanz auch im Puncte die ganze, und unendlich ist. Auch unendliche Dauer, wäre sie denkbar, könnte die Ewigkeit nicht schaffen; eben darum kann auch die kleinste Dauer die Ewigkeit nicht vernichten. Alle Bestimmungen des Räumlichen und des Zeitlichen, mit allem, was allein darauf Beziehung hat, sind demnach das Unreelle und Nichtige, das Positive ganz und gar nicht Angehende, an den Dingen, welche, von dieser Seite angesehen, — wie schon bemerkt — Gegenstand einer inadäquaten, der Vernunftansicht derselben entgegengesetzten, bloß abstracten Betrachtungsweise sind. — — *)

Woher denn nun aber, müssen wir hier fragen, diese abstracte Betrachtungsweise, die als ein Absehen von dem Reellen keine andere als lauter unwesentliche Eigenschaften zum Product geben kann? — Wenn es vom Standpunct der Vernunft aus, welche die Dinge betrachtet, wie sie an sich sind, keine vom Unendlichen, d. i. von der absoluten Identität und Totalität getrennte

---

*) Aphorismen rc. B. I. Heft I. u. II. u. B. II. Heft II. Vgl. N. Ztschr. §. IV. V. VI.

Endlichkeit giebt: wie ist es da wohl möglich, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich trenne, oder auch nur in Gedanken abgesondert werde? —

Diese vielbedeutende Frage finden wir bereits in der ersten urkundlichen Darstellung des absoluten Identitätssystems (Zeitschrift für speculative Physik Erl. zu §. 30) aufgeworfen, aber noch keine Antwort darauf gegeben, weil sie dort noch nicht beantwortet werden konnte, wo vielmehr bewiesen worden, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich, und vom Standpuncte der Vernunft aus falsch; ja, (wie sich wohl einsehen lasse) die Quelle aller Irrthümer sey. — Späterhin wird jedoch dieselbe Frage nicht bloß wieder berührt, sondern die Beantwortung derselben auch schon vorläufig durch einige Andeutungen vorbereitet, bis endlich die Auflösung des Räthsels vollständig konnte gegeben werden.

In dem Gespräche Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip, fordert Lucian von dem das Wort führenden Bruno, daß er davon rede, wie eben jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtseyn verknüpft ist, selbst, nicht nur als möglich, sondern als nothwendig könne eingesehen werden, da doch jene Trennung (des Seyns und des Denkens, oder des Endlichen und Unendlichen) in Ansehung der höchsten Idee ohne Wahrheit sey. — Dieser Forderung ein Genüge zu leisten, erklärt sich Bruno über den besprochenen, wichtigen und schwierigen Punct, nachdem er zuvor die Frage selbst nach der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen aufs bestimmteste in den Worten aufgestellt: „„Deine Meinung also scheint diese zu seyn, daß

ich von dem Standpuncte des Ewigen selbst aus, und ohne daß ich außer der höchsten Idee etwas anderes voraussetze, zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseyns, und der mit ihm zugleich gesetzten Absonderung und Trennung gelange.““ *)

Im Verlauf der Erklärungen Bruno's über den gedachten Punct der allgemeinen Untersuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen, sollen nun schon, wie in der Schrift: Philosophie und Religion (S. 19), uns versichert wird, so manche Stellen vorkommen, worin wirklich die befriedigende Auflösung für den Kenner klar und bestimmt genug niedergelegt sey, und wovon auch folgende ausgezeichnet wird:

„„Allein zuvor laß uns noch das Bleibende festhalten, und jenes, das wir als unbeweglich setzen müssen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare setzen; denn nicht müde wird die Seele, immer zu der Betrachtung des Vortrefflichsten zurückzukehren; hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehn, oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu seyn vorher bestimmt sey, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseyns nur in ihm selbst liege, und selbst blos ideell, als ideell aber nur in dem Maaße statt finde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu seyn, fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu seyn.““ **)

Als Parallelstellen wollen wir hier noch folgende zwei voranstehende Stellen anführen:

---

*) Bruno S. 60. u. 61.
**) A. a. O. S. 131.

„„Weil aber das Endliche, obschon reeller Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört, endlich zu seyn, so ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr selbst ungetrennt von der Indifferenz, in sofern in Ansehung ihrer selbst nicht unterscheidbar, jedoch so enthalten, daß für sich selbst jedes aus ihr sich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterschiednes Daseyn übergehn kann. Auf diese Weise schläft, wie in einem unendlich fruchtbaren Keim, das Universum mit dem Ueberfluß seiner Gestalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwickelungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle.“ “ *)

„„So sind also alle, in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffene Dinge unmittelbar durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige lossagen von jener, und zu dem zeitlichen Daseyn gelangen. Du wirst also nicht glauben, daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen Gestalten der lebenden Wesen, oder was du sonst unterscheidest, wirklich so getrennt, als du sie erblickest, im Universum an und für sich selbst enthalten seyen, vielmehr, daß sie blos für dich sich absondern, ihnen selbst aber und jedem Wesen

*) Bruno S. 83.

die Einheit in dem Maaße sich aufschließe, in welchem es sich selbst von ihr abgesondert hat. *)“ “

Vollständig indessen konnte nach Schelling's selbsteigenem Geständnisse die Auflösung des Räthsels, das Princip der Endlichkeit betreffend, auch hier noch nicht gegeben werden, so wenig als in den ältern und neuern Darstellungen der Identitätslehre in der Zeitschrift; da (wie als Grund davon angeführt wird) diese Darstellungen, wohin also auch die Aphorismen über Naturphilosophie (in den Jahrb. der Medicin und Philosophie) zu rechnen sind, noch nicht bis zu demjenigen Gebiet (der practischen Philosophie nämlich) fortgeführt worden, auf welchem allein die Auflösung vollständig gegeben werden kann. — Erst in derjenigen Schrift, in welcher die absolute Identitätslehre aus dem Gebiete der theoretischen, oder der Naturphilosophie, in das Gebiet der practischen Philosophie übergeht, wo also ihr Verhältniß zur Sittlichkeit und Religion bestimmt, und jene Frage aus dem practischen und religiösen Standpuncte beantwortet werden soll, wird der Versuch gemacht, den Schleier von dieser Frage ganz hinwegzuheben. —

Die, zur vollständigen Entscheidung über die gedachte Frage dienenden Aufschlüsse werden wir demnach in der genannten Schrift: Philosophie und Religion, zu suchen haben, woraus wir für unsre Darstellung die den Gegenstand betreffenden wesentlichen Hauptpuncte heraus heben müssen.

*) Bruno S. 85 u. 86.

4.

Betrachtung der absoluten Identitätslehre von ihrer praktischen Seite, in Bezug auf das Princip der Endlichkeit, und die Bestimmung des Verhältnisses jener Philosophie zu den Grundlehren der Sittlichkeit und Religion.

Folgende Beschreibung der Idee des Absoluten, und eine darauf gegründete transscendentale Theogonie wird als Einleitung und Vorbereitung zu der verheißenen Erklärung der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihres Verhältnisses zu demselben vorausgeschickt. — Es ist in der Idee der Absolutheit, welche an sich betrachtet als das schlechthin einfache Wesen der intellectuellen Anschauung, nur als reine Absolutheit ohne alle weitere Bestimmung auszusprechen ist, zu unterscheiden Erstens: das schlechthin Ideale, als das schlechthin einfache Wesen derselben, das ewig über aller Realität schwebt und wie aus seiner Ewigkeit heraustritt, nach der vorgeschlagenen Bezeichnung Gott zu nennen; — Zweitens: das schlechthin Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem seyn kann, ohne ein anderes Absolutes, nur in anderer Gestalt zu seyn; und Drittens: das Vermittelnde beider, die Absolutheit oder die Form. In wiefern nun kraft derselben (der Form) das Ideale im Realen als einem selbstständigen Gegenbild objectiv wird, insofern kann die Form als ein Selbsterkennen beschrieben werden; nur daß dieses Selbsterkennen nicht als ein bloßes Accidens oder Attribut des absolut-Idealen, sondern als ein Selbstständiges und selbst Absolutes betrachtet werden muß. Denn das Absolute kann

nicht Idealgrund von irgend etwas seyn, das nicht gleich ihm absolut wäre; so wie eben deshalb auch das, worin das Ideale sich selbst erkennt, das Reale, ein Absolutes und Unabhängiges seyn muß, und nicht mit dem Idealen sich vermengt, das in seiner Reinheit und lautern Idealität für sich besteht. — Dieses selbstständige Sich-selbst-Erkennen des schlechthin-Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität.

Da die Repräsentationen der Absolutheit ihrer Natur nach real sind, weil sie dasjenige ist, in Ansehung dessen das Ideale schlechthin real ist: so wird sich daher das Absolute durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich selbst objectiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objectiv wird. Sein selbstständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbstständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. Aber es ist doch nur absolut und selbstständig in der Selbstobjectivirung des Absoluten, und demnach wahrhaft in sich selbst, nur sofern es zugleich in der absoluten Form, und dadurch im Absoluten ist. Es ist daher nur ganz real, in wie fern es ganz ideal ist, und ist in seiner Absolutheit, Ein und dasselbe, das auf ganz gleiche Weise unter der Form beider Einheiten betrachtet werden kann: einer realen oder objectiven, als Einbildung des Unendlichen in das Endliche; und einer idealen oder subjectiven, als Einbildung des Endlichen in das Unendliche. —

Das Absolute würde jedoch in dem Realen nicht

wahrhaft objectiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln, und sie in besondern Formen zu objectiviren. Dieses zweite Produciren ist das der Ideen, oder vielmehr: dieses Produciren und jenes erste durch die absolute Form, ist Ein Produciren. Auch die Ideen sind relativ auf ihre Ureinheit in sich selbst, weil die Absolutheit der ersten in sie übergegangen ist; aber sie sind in sich selbst, oder real, nur sofern sie zugleich in der Ureinheit, also ideal sind. Da sie demnach in der Besonderheit und Differenz nicht erscheinen könnten, ohne daß sie aufhörten, absolut zu seyn: so fallen sie alle mit der Ureinheit zusammen, wie diese mit dem Absoluten zusammenfällt. — Auch die Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise productiv; denn auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen eben so, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten. — Das ganze Resultat dieser fortgesetzten Subject-Objectivirung, welche nach dem Einen ersten Gesetz der Form der Absolutheit ins Unendliche geht, ist nun: daß sich die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen auf die absolute Einheit Gottes reducirt; daß demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes, und bis hierher nichts ist, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre. *) —

Wie kommen wir aber nun aus dieser Region der absoluten Welt zur endlichen Natur; — und wie mag uns das Räthsel des Ursprungs der Sinnenwelt, als der

*) A. a. O. S. 30.

Welt, des Endlichen in der Erscheinung, gelöst werden können? — Da in Gott nur der Grund der Ideen liegt, und auch die Ideen unmittelbar nur wieder Ideen produciren: so kann keine positive, von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen machen. Vergeblich sind daher unzählige Versuche unternommen worden, zwischen dem obersten Princip der Intellectualwelt (der absoluten Welt der Ideen) und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervor zu bringen. Es gibt keinen stetigen Uebergang vom Absoluten zum Wirklichen; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar.

Der Grund dieses Abfalls vom Absoluten liegt nun nicht im Absoluten; er liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst, welches ganz als ein Selbstständiges, Freies, zu betrachten ist. Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit; und, in wie fern diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. — Um nun aber deutlich einzusehen, wie der Grund nur der Möglichkeit des Abfalls im Absoluten liege, der Grund der Wirklichkeit aber im Abgefallenen selber, ist zu erwägen, daß die Absolutheit, ihrem ausschließend Eigenthümlichen zufolge, ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbstständigkeit verleiht, welche dieses andre Absolute in der

Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, so daß es, gleich diesem, absolut in sich selbst ist. Nun wäre das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich selbst in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das andere Absolute seyn, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut, nur in der Selbstobjectivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist. Dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit; — es ist absolut frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eigenen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit ist, hört es auch auf frei zu seyn, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist. Denn die Freiheit in ihrer Lossagung von jener absoluten Nothwendigkeit ist das wahre Nichts, und kann deshalb, als ein vom Absoluten oder der Idealität getrenntes Reale, das rein als solches in sich selbst ist, nothwendig nicht mehr Absolutes, sondern nur Negationen der Absoluthcit, Negationen der Idee, d. h. auch nichts als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit: die sinnlichen und wirklichen Dinge produciren. — Da nun hiernach das Gegenbild, als das andere Absolute oder die Uridee, nothwendig eine gedoppelte Seite hat; die eine, wodurch es in sich selbst, — die andere, wodurch es im An-sich, als seinem Urbilde, ist: so ist eben damit und auf gleich

ewige Weise, der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, ein doppeltes Leben verliehen: eines in sich, wodurch sie aber der Endlichkeit sich verpflichtet, und welches, in wiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist; das andre im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. Der Ewigkeit des Abfalls und seiner Folge, des sinnnlichen Universums unerachtet — denn dieser Abfall ist so ewig (außer aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt — ist aber in Bezug auf das Absolute, sowohl als die Idee an sich selbst, jener wie dieses, ein bloßes Accidens, da der Grund von ihm weder in jenem noch in dieser an sich liegt, sondern nur in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet. — In seiner höchsten Potenz drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, das In- und Für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes als Ichheit aus, welche das allgemeine Princip der Endlichkeit ist. Denn die Ichheit ist nur ihre eigene That, ihr eigenes Handeln; sie ist nichts, abgesehen von diesem Handeln, und nur für sich selbst, nicht an sich selbst. Durch diese Charakteristik der Ichheit hat darum auch Fichte den Grund der ganzen Endlichkeit, als einen nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst Liegenden, auf das klärste und bestimmteste ausgedrückt. — Das Endliche ist also nichts Positives, es ist nur die Seite der Selbstheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbild zur Negation wird. Aber diese Trennung der Ideen von ihrem Urbilde war doch der großen Absicht der gesammten Welterscheinung, die in der Geschichte sich ausdrückt, angemessen. Die Ideen, die Geister muß-

ten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren, und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören. Denn wie im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht: so ist der Punct der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. — Wie nun die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls ist: so mag auch dieser in jener Beziehung von einer mehr positiven Seite angesehen werden. Denn die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende; die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so daß sie, als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit in ihr sind; wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht, die als Harmonie der absoluten Freiheit und absoluten Nothwendigkeit, zugleich die absolute Seligkeit ist. —

So soll demnach das Räthsel des Endlichen gelöst seyn! — Und wie hier, so wird auch in der polemischen,

gegen Fichte gerichteten Erläuterungsschrift der Naturphilosophie, dieselbe Antwort auf die Frage gegeben: Warum jenes vom Unendlichen getrennte Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseyns ohnerachtet, dennoch als daseyend angenommen werde, von denen, die eine solche endliche Welt, unter der irrigen Voraussetzung irgend einer Realität derselben, auch erklärt und abgeleitet wissen wollen? — Auf diese Frage, wie nämlich daselbst (S. 95.) behauptet wird, könne nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden. Denn es sey keineswegs die Wissenschaft, sondern bloß die Schuld jener Irrenden, daß ein solches Endliches für sie dennoch existirt; und es lasse sich dieses nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eigenen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind. Da nun der religiöse Standpunct eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist: so könne auch, von diesem Standpuncte aus betrachtet, das Daseyn einer solchen endlichen Welt nur durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott, als der Einheit und Seligkeit aller Dinge, abgeleitet werden; — also durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in welchem der Mensch sich befindet, der die als todt, als absolut mannigfaltig und getrennt gedachte Welt, dennoch für wahr und wirklich hält. Der, in der Schrift: Philosophie und Religion, bereits wirklich gegebenen und dem dortigen Standpuncte gemäß ausgeführten Antwort zufolge, ist demnach das Factum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn des Menschen gerade so

allgemein, als das Factum der Sünde; ja es ist eben dieses Factum der Sünde selbst. So wie wir daher von dieser erlößt werden können, ist eben so auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn. *)

Und welches ist nun die unmittelbare Strafe dieser Sündenschuld; die Strafe, welche der Seele als ihr Verhängniß folgt, nachdem sie, in der Selbstheit sich ergreifend, das Unendliche in sich der Endlichkeit untergeordnet hat, und damit von ihrem Urbild abgefallen ist? — Diese Strafe besteht, wie schon erwähnt, in der Verwickelung mit dem Endlichen; darin also, daß die von ihrem Urbild abgefallene Seele nicht mehr Absolutes und Ewiges, sondern nur Nicht-Absolutes und Zeitliches produciren kann, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf diese nur, sofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist. Zwar strebt die ihren Abfall erkennende Seele gleichwohl in diesem Abfalle ein anderes Absolutes zu seyn, und demnach Absolutes zu produciren. Aber ihr Verhängniß ist: das, was in ihr, als Idee, ideal war, real zu produciren nur als Negation des Idealen, also nur productiv zu seyn in besondern und endlichen Dingen. Nun strebt sie zwar in jedem dieser Scheinbilder, so viel möglich, die ganze Idee nach ihren beiden Einheiten, und, an dem vollkommensten Bild von ihr selbst, sogar alle Abstufungen der Ideen auszudrücken, so, daß sie diese Bestimmung des Producirten von dieser, jene von jener Idee nehmend,

*) Erläuterungsschr. der N. Philos. S. 96.

das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Universums zu machen strebt. Auf diese Art entstehen ihr nun auch die verschiedenen Potenzen der Dinge; indem sie stufenweise, jetzt die ganze Idee im Realen, jetzt im Idealen ausdrückend, bis zur Ureinheit sich erhebt. — Jene beiden Einheiten der Idee, die, wodurch sie in sich, und die, wodurch sie im Absoluten ist, sind in ihrer Idealität Eine Einheit, und die Idee daher ein absolutes Eins. In dem Abfall aber wird diese absolute, oder Ureinheit der Idee zu einem Zwei, einer Differenz, und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Ein Bild des An-sich kann nämlich die Seele in ihrer Selbstheit nur produciren, indem sie die beiden Einheiten als bloße Attribute der Substanz unterordnet und dergestalt Zeit und Raum, diese Principien und nothwendigen Formen aller Nicht-Wesen, zu Attributen oder Formen der Substanz macht. Weil nun die Seele, so lange sie durch die Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit, noch nicht wieder dazu gelangt ist, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren, nicht zurück kann in die absolute Thesis, die absolute Eins, producirt sie nur die Synthesis oder die Drei, worin die beiden Einheiten, nicht wie im Absoluten ungetrübt, als Ein und dasselbe Eins, das sich nicht summirt, sondern als ein unüberwindliches Zwei stehen. Das Producirte ist daher ein Mittelwesen, worin die beiden Einheiten, sich durchkreuzend, sich trüben, und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild oder Ideal der wahren Realität hervorbringen. Dieses Mittelwesen, welches, als ein bloßes Ideal der Seele, an sich und unabhängig von dieser betrachtet, ein

vollkommenes Nichts ist, ist die **Materie**, durch welche die Seele von der Seite ihrer Selbstheit oder Endlichkeit betrachtet, nur wie durch einen getrübten Spiegel die wahren Wesen erkennt; da sie nach ihrem Versinken in die Endlichkeit, die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, sondern nur in einer, durch die Materie getrübten Gestalt erblicken kann. *) — Mit dieser Theorie von der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten durch einen Abfall von demselben, und der möglichen Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit, stehen nun in genauem Zusammenhange die moralischen und religiösen Lehren von der Freiheit, der Sittlichkeit und der Seligkeit, und von der Endabsicht der Geschichte des Universums. —

Wir vollenden die Darstellung der, von ihrer **praktischen** Seite betrachteten absoluten Identitätslehre, indem wir die Grundzüge der gedachten Lehren von der **Sittlichkeit** und **Religion** auszeichnen.

Von der Voraussetzung ausgehend, und anerkennend, daß eine Philosophie, die das Wesen der Sittlichkeit ausschließt, nicht minder ein Unding sey, wie eine Sittenlehre und Sittlichkeit selbst ohne Anschauung der Ideen, gibt uns die Philosophie der absoluten Identität ihre Ansichten von den Ideen und Principien der Sittlichkeit und Religion. Diesen Ansichten zufolge ist Religion die Grundlage der Sittlichkeit. Denn die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur, wer Gott auf

*) Philosophie u. Religion S. 30—53.

welche Weise es sey, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich. Gott, von der moralischen Seite betrachtet, als Gegenstand der Religion, die im Erkenntniß desselben besteht, wird uns beschrieben als die absolute Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, oder als das gleiche An=sich der Nothwendigkeit und der Freiheit; d. i. als dasjenige Wesen, welches auf eine völlig gleiche Weise absolute Seligkeit und absolute Sittlichkeit ist, so daß jene und diese die gleich unendlichen Attribute Gottes sind. Denn in ihm ist keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus den ewigen Gesetzen seiner Natur fließende Nothwendigkeit; d. h. die nicht, als solche, zugleich absolute Seligkeit wäre. Aber auch hinwiederum die Seligkeit ist in Ansehung Gottes in der absoluten Nothwendigkeit, und in sofern in der absoluten Sittlichkeit gegründet. In ihm ist das Subject auch schlechthin das Object, das Allgemeine das Besondre; — Er ist nur Ein und dasselbe Wesen von der Seite der Nothwendigkeit und von der Seite der Freiheit betrachtet. —

Weil nun hiernach das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist, und weil dieses in seinen Handlungen ausdrücken, eben so viel ist, als das Wesen Gottes ausdrücken: so ist auch nur, wer Gott, auf welche Weise es sey, erkennt, wahrhaft sittlich. Denn wahrhaft sittlich seyn, heißt nichts anders, als mit absoluter Freiheit es seyn, so daß die Sittlichkeit für das Vernunftwesen zugleich die absolute Seligkeit ist. Dieser Zustand der Seele, in welchem für sie so wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloß der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß han-

delt, ist der Zustand ihrer Wiedervereinigung mit Gott; mit welchem Eins zu seyn eben die Sittlichkeit ist, durch welche die Seele jene göttliche Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit ausdrückt. — Und hiermit wird uns endlich auch noch eine klare Aussicht auf die, in der Geschichte des Geisterreichs sich ausdrückende und darin erkennbare, Endabsicht der gesammten Welterscheinung eröffnet. —

Die zwei Hauptpartien dieser Geschichte sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro, bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt; die andre, welche die Rückkehr. — Die Ideen, die Geister, mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher als besondere, in die Indifferenz zurückkehren, und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören. — Dieses Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung, und ihre Scheidung vom Concreten, ist auch zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selber, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet; — in gleichem Verhältnisse also, wie diese sich ihrem Centro annähert, schreitet auch jene zu ihrem Ziele fort. Denn was ist jene Sinnenwelt, oder die Natur, dieses verworrene Scheinbild gefallener Geister — was ist sie anders, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert, und alle, als reale, zugleich in ihre höchste Idealität eingehen. Zu diesem Ziele gelangt, hat die Seele aufgehört sterblich zu seyn; denn das Sterb-

liche an ihr besteht nur in ihrer Verwickelung mit der Endlichkeit und mit dem Leibe, welche Verwickelung eigentlich Individualität heißt. Die Seele wird daher nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich seyn, in welchem sie sich von dieser Verwicklung, welche die Folge von einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist, befreit hat. Die wahre Unsterblichkeit der Seele besteht sonach keinesweges in einer individuellen Fortdauer derselben, als welche nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, sondern vielmehr in dem ewigen Seyn und Leben der Seele in der Idee. Diese Idee, oder der ewige Begriff von der Seele, der in Gott, und welcher ihr vereinigt, auch das Princip der ewigen Erkenntnisse ist, ist das wahre An-sich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele, welche, nachdem sie alles, was bloß auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt, und rein für sich, ohne eine andre Seite, ewig in der Intellectual-Welt lebt. — Das Zeitliche und Sterbliche der Seele ist also nur das, was sich unmittelbar auf den Leib bezieht, oder das Producirende desselben ist; eben so auch diejenige Seite der Seele, von welcher sie als Princip des Verstandes erscheint, weil auch diese sich mittelbar durch das erste, auf das Endliche bezieht. Also nur überhaupt das Endliche, als das an sich Nichtige und Unreelle, ist das Sterbliche und Vergängliche. Das wahre Seyn der Seele, wie überhaupt eines jeden Dinges, ist seine Einheit und Verbindung mit Gott als dem Bande aller Dinge. Jedes Dinges Band mit Gott ist

aber nothwendig ein ewiges, so gewiß Gott selbst ewig ist, und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige. Und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig, und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben. *)

So weit die neuere absolute Identitätslehre, wie sie in den frühern Schriften ihres Urhebers, aus denen wir die Grundzüge für unsre obige Darstellung genommen haben, ist aufgestellt worden. Welchen veränderten Charakter die Speculation der absoluten Identitätsphilosophie angenommen, von dem Puncte aus, bei welchem sie, nach der eigenen ausdrücklichen Erklärung unsers Identitätslehrers, von dem Wege des Spinoza aufs bestimmteste abgelenkt ist, darüber können wir uns erst tiefer unten die nöthigen Belehrungen verschaffen. Denn zuvor müssen wir, den geschichtlichen Faden verfolgend, in dem nächstfolgenden Abschnitte zu Betrachtung der neuesten realistischen Gestalt der (Fichte'schen) Wissenschaftslehre uns wenden, durch welche dieselbe mit dem Spinozismus am meisten sich befreundet hat; — einer Form, an deren Entstehung und Ausbildung die Schelling'schen Grundideen von der Philosophie, als einer Wissenschaft des Göttlichen, und von Gott, als dem allein wahren Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn ist, einigen Antheil gehabt zu haben scheinen.

*) Philos. u. Rel. S. 53—74. Vgl. Erl. Schr. S. 66. 67.

Zweiter Abschnitt.

Der, durch den Idealismus erzeugte und modifizirte Spinozismus in der verbesserten Fichte'schen Lehre, als einer realen Wissenschaftslehre des Göttlichen.

Wer unbekannt sollte geblieben seyn mit den mancherlei Umgestaltungen, welche die Wissenschaftslehre unter den Händen ihres Urhebers erhalten, seit dem Zeitpuncte ihrer allerersten Erscheinung in den Jahren 1794 und 95, bis zu dem letzten im Jahre 1810 unternommenen Versuche, dieselbe Lehre in ihrem allgemeinen Umrisse darzustellen: der müßte in der That nicht wenig überrascht werden, wenn er, bei Vergleichung jener ersten mit dieser letzten Form, eine, dem ersten Blicke begegnende, auffallende Verschiedenheit in den Grundbegriffen und Grundsätzen zwischen beiden entdeckte.

In jener ersten Gestalt, welche die Wissenschaftslehre angenommen, findet sich in der Dignität des ersten Grundbegriffes der Begriff des Ich oder absoluten Subjects aufgestellt, als desjenigen, dessen Seyn (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seyend setzt. Und an der Spitze dieser Wissenschaftslehre steht als erster, schlechthin unbedingter Grundsatz, der Satz: Ich bin, als unmittelbarer Ausdruck der einzigen möglichen Thathandlung, welche in ihrer Vollständigkeit in der Formel auszudrücken ist: **Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn.**

Denn Ich bin schlechthin; d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich. —

Aber wie lautet es jetzt; — wie erklärt sich jetzt dieselbe Wissenschaftslehre, welche einst das, durch seine reine, absolute Thätigkeit sein eigenes Seyn ursprünglich schlechthin setzende Ich als erstes Princip ihrem ganzen System zum Grunde gelegt, und dergestalt das **Thun** zum Ersten, das **Seyn** zum Zweiten gemacht hatte?

„Es kann sich ihr nicht verbergen — bekennt der Verfasser der Wissenschaftslehre vom Jahre 1810 gleich Anfangs im ersten § derselben — daß nur Eines schlechthin durch sich selbst ist; **Gott**, durch dessen Seyn alles sein Seyn, und alles mögliche Seyn gegeben ist, so daß weder in ihm noch außer ihm ein neues Seyn entstehen kann, und mithin nichts ist, denn Gott."

Was die Wissenschaftslehre hier, als erste Grundwahrheit anerkennt, und als erstes Princip des Wissens, das hatte sich ihm seit länger schon nicht mehr verborgen und verbergen können. Denn schon in den drei popularen, der Wissenschaftslehre in dieser ihrer jüngsten Form vorangegangenen Schriften, deren Inhalt die Reihen von gehaltenen Vorlesungen befaßt, und die unter den Titeln: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; — über das Wesen des Gelehrten und seiner Erscheinungen im Gebiete der Freiheit — Anweisung zum seligen Leben im Druck herausgegeben worden, finden wir den Wissenschaftslehrer auf demselben Standpuncte der Speculation, welchen er für die Reform seiner Lehre durch Umgestal-

tung derselben aus einer Ichheits- in eine Gotteslehre genommen. —

Als Schöpfer des Idealismus der Wissenschaftslehre, in ihrer ersten frischesten Form, als absoluter Ichheitslehre, hatte Fichte einst, gleich nachdem er den ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz des Systems aufgestellt, die Worte vernehmen lassen, daß man, wenn man das Ich bin überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen müsse, indem es nur zwei consequente Systeme gebe: das kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt. Spinoza nämlich sey über jenen Satz hinausgegangen; denn er habe gänzlich das reine Bewußtseyn geläugnet, indem er es von dem empirischen Bewußtseyn, in welchem es gegeben ist, getrennt, und das erstere in Gott, das letztere in die besondern Modificationen der Gottheit gesetzt. Das System des Spinoza, so aufgestellt, sey zwar völlig consequent und sogar unwiderlegbar, darum, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es sey doch grundlos. Denn was berechtigte wohl den Spinoza — frägt hier der idealistische Lehrer der absoluten Ichheit — über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinauszugehen? — Das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen, habe ihn zwar auf sein System getrieben; aber darin habe er sich doch getäuscht, daß er fälschlich geglaubt, mit dieser höchsten Einheit, die in seinem System ist, etwas wirklich Gegebenes aufzustellen, da er damit doch bloß ein

vorgestecktes aber nie zu erreichendes Ideal aufgestellt. Dieselbe Einheit sey auch wohl in der Wissenschaftslehre wieder zu finden, nur nicht als etwas, das da ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll; aber nicht kann. —

Durch Vermeidung des nachgewiesenen Fehlers, den Spinoza bloß darin begangen, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen geglaubt, wo er nur durch ein praktisches Bedürfniß getrieben worden, habe der Idealismus der Wissenschaftslehre, als ein immanentes Vernunftsystem, gegen das grundlose transscendente System des Spinozismus sich geltend zu machen vermocht, und diesem das Vorrecht, ein Vernunftsystem zu heißen, abgewonnen.

Dieser Erklärung zufolge fände sich also zwar in beiden Systemen die höchste Einheit; aber die Bedeutung, welche der Idee dieser höchsten Einheit gegeben, und die bestimmte Stelle, die ihr angewiesen wird, wäre doch verschieden, und diese Verschiedenheit bestimmte folglich auch den Gegensatz zwischen den beiden Systemen. — Welche Bewandtniß es jedoch mit dem Gegensatze zwischen dem kritischen, unter dem Charakter des Idealismus, als einer absoluten Ichheitslehre, aufgestellten System und dem Spinozismus habe, darüber haben wir früher schon unsre Meinung ausgesprochen, *) welche mit Jacobi's Ansicht vom Idealismus der Wissenschaftslehre, als einem umgekehrten Spinozismus, zusammentrifft.

*) Der Pantheismus rc. 1r Bd. S. 42 u. 43.

Daß Fichte, mit seinem System der absoluten Ichheit, der Lehre des ἓν καὶ πᾶν nur eine andre Form gegeben, durch Versetzung der Spinozischen absoluten Substanz in das reine absolute Ich, wodurch die neue idealistische AllEinslehre doch wirklich zu einer Lehre der Ichheitsvergötterung sich gestaltet, darüber ist auch Herbort mit uns einverstanden. In dem ersten historisch-kritischen Theile seiner Metaphysik *) fällt der scharfsinnige Kritiker über die Lehre Fichte's das Urtheil: „daß bereits in ihrer ersten Form (als absoluter Ich„heitslehre) eine starke Hinneigung zum Spinozismus „gelegen, und daß sich der in ihr wirklich enthaltene „Keim des Spinozismus in der spätern Form nur wei„ter entwickelt habe. Denn wohl brauchte jene prästa„bilirte Harmonie der Entwickelungen in Ausdehnung „und Denken, welche bei Spinoza selbst, nach der „Seite der Körperwelt hin, das Gleichgewicht verliert, „nur einen Ruck nach der entgegengesetzten Seite zu be„kommen, um sodann mit Fichte's Lehre, ja noch „bestimmter mit Fichte's Sittenlehre zusammen zu fal„len." — Sehr wahr und treffend wird in dem angezogenen §. 98, welcher die innere Verwandtschaft zwischen den beiden Systemen nachweist, behauptet, daß bei Fichte der Streit zwischen dem setzenden und dem gesetzten Ich nicht anders habe endigen können, als mit der Apotheose dessen, was dem Setzen zum Grunde liegt — des reinen Ich. — Dieses reine Ich war ja allerdings von Fichte definitiv als Realprincip

*) J. F. Herbort's allg. Metaph. 1r Bd. §. 98 u. 99.

angenommen und aufgestellt worden, welches, als solches, das A und O des ganzen Systems ist, und beschrieben wird als das einzige Absolute, worauf alles Bewußtseyn und alles Seyn sich gründet, dessen einziges, schlechthin und unmittelbar ihm zukommendes Prädicat absolute Thätigkeit ist. *) Und was anderes ist daher nur — frägt der gedachte metaphysische Kritiker — dieses reine und absolute, zum Realprincip erhobene Ich, welches im Begriff steht zu setzen, und zwar alle Dinge zu setzen, sofern sie sind, — was ist es anderes, als das Urwesen für alle diese Dinge? —

Zwar mochte sich ohne Widerspruch dieses Ich unter dem ihm verliehenen Charakter der Absolutheit im ganzen theoretischen Gebiete der Wissenschaftslehre nicht geltend machen lassen, da es hier, in der Qualität einer Intelligenz immer nur als ein bedingtes sich fand; als ein Ich nämlich, welches sich selbst setzt als beschränkt durch das Nicht-Ich. Aber diese Abhängigkeit des Ichs von einem Nicht-Ich trifft nur das Ich, als Intelligenz überhaupt, keineswegs aber das absolute Ich selbst, von welchem im praktischen Theile bewiesen wird, daß es durch seine absolute Thätigkeit die Ursache des Nicht-Ich, und demnach dieses selbst an und für sich, als der letzte Grund aller Vorstellung, betrachtet, ein Bewirktes des absoluten Ich sey; so wie das intelligente Ich von allen erweisbaren Formen der Vorstellung, d. i. von allen besondern Bestimmungen des Vor-

*) Fichte's System der Sittenl. Einl. XVII.

gestellten, nach den nothwendigen Gesetzen des Vorstellens, die Ursache ist. *)

Das Höchste im Ich ist also — wie der Wissenschaftslehrer in seinem System der Sittenlehre auch wirklich behauptet — das praktische Wesen des Ich, und das einzige rein Wahre seine Selbstständigkeit; — seine reine Thätigkeit sonach das einzige Absolute, worauf alles Bewußtseyn und alles Seyn sich gründet. Und darum ist auch nur in dem praktischen Wesen des Ich das Princip der höchsten Einheit in der menschlichen Erkenntniß zu suchen und zu finden; d. i. dasjenige, wodurch seine ganze Erkenntniß bestimmt wird, weil das Ich als das Absolute, auch in Absicht auf die Materie und Form seiner ganzen möglichen Erkenntniß absolut durch sich selbst, und schlechthin durch nichts außer ihm bestimmt ist. **)

Das praktische Ich also ist in der Wissenschaftslehre das setzende Ich, dasjenige, was über dem Ich und Nicht-Ich (dem Subject und Object) schwebt; und die höchste Einheit die geforderte Einheit und Identität des setzenden mit dem gesetzten Ich. Aber diese Einheit konnte, wegen des Widerstreits des Ichs, mit sich selbst, als des Setzenden und des Gesetzten, nicht als etwas wirklich Gegebenes, sondern bloß als ein vorgestecktes Ideal in der Wissenschaftslehre aufgestellt werden; nämlich als das nie zu erreichende Ziel einer ab-

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftsl. S. 229—232. x.

**) F. System der Sittenl. S. 224. vergl. 215.

soluten Befreiung von aller Beschränkung, worauf eben der Trieb des reinen Ich nach gänzlicher Unabhängigkeit und absoluter Selbstständigkeit gerichtet ist.

Bei dieser Differenz und diesem Zwiespalte zwischen dem setzenden und dem gesetzten, jenem, als dem absoluten, diesem als einem beschränkten Ich, mußte nun aber freilich zuletzt die Identität beider aufgehoben werden, nachdem der Abstand zwischen beiden unendlich geworden war. — Und so mußte es denn am Ende dahin kommen, daß das reine, absolute Ich von dem empirischen, beschränkten Ich wirklich getrennt, und jenes aus diesem heraus versetzt wurde. In der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre selbst hatte zwar Fichte's dialektische Kunst noch eine Vermittelung zu treffen gewußt zwischen den zwei verschiednen Ansichten des Ich, als des absoluten, in sofern dasselbe schlechthin als unendlich und unbeschränkt; und des bedingten, in sofern dasselbe Ich eben so schlechthin als endlich und beschränkt sich setzt. Der Widerstreit zwischen den zwei sehr verschiednen Handlungen des Ich, der Handlung des schlechthin als unendlich und unbeschränkt, und der des schlechthin als endlich und beschränkt sich Setzens sollte dadurch können aufgehoben werden, daß das Ich in einem andern Sinne als unendlich, und wieder in einem andern als endlich gesetzt seyn müsse. Denn „wäre es — wie der Wissenschaftslehrer der Ichheit doch selber eingestehen muß — in einem und eben demselben Sinne als unendlich und als endlich gesetzt: so wäre der Widerspruch unauflösbar, das Ich wäre nicht Eins, sondern Zwei; und es bliebe uns kein Ausweg

übrig, als der des Spinoza, das Unendliche **außer uns** zu versetzen. Aber das wohl bekannte, zur Rettung der Einheit und Identität des Ichs hier angebrachte, Spinozische Quatenus in Unterscheidung und Bestimmung jenes Doppelsinnes hatte doch am Ende keinen andern Ausweg für den Lehrer der Ichheit übrig gelassen; denn auch von ihm war in der Folge die von Spinoza vorgenommene Trennung des **reinen** und des **empirischen** Bewußtseyns als nothwendig erkannt worden.

Diese Entäußerung des Reinen, und seine gänzliche Scheidung und Trennung vom empirischen Bewußtseyn war in dem, nach den Principien der Wissenschaftslehre entworfenen und ausgeführten System der **Sittenlehre** geschehen, in welcher die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt, und zuletzt das reine Ich aus dem empirischen oder individuellen Ich gänzlich herausgesetzt; auch dieses letztere, zu Verhütung aller Verwechselung und alles Mißverständnisses, nunmehr allein mit dem Namen des Ichs in der Bedeutung der Person bezeichnet ward.

Hier sehen wir denn also wirklich den Schöpfer der Ichheitslehre bereits in seinem Uebergange zum Spinozismus begriffen, und bei dem Puncte ankommen, an welchem er mit Spinoza zusammentreffen mußte. Denn durch das gänzliche Herausgesetztwerden des reinen Ich aus dem empirischen war ja doch wirklich die Grenze, welche das kritische, unter dem Charakter der Ichheitslehre von **Fichte** aufgestellte System Anfangs anerkannte, übersprungen, so daß dieses System durch das

Ueberschreiten des Ich bin zuletzt nothwendig auf den Spinozismus kommen mußte.

Auf diesen praktischen Standpunct führt uns — wie schon gesagt — der Lehrer der Ichheit in seiner nach den Principien der Wissenschaftslehre ausgebildeten Sittenlehre, in welcher das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden werden. — „Unsere Sittenlehre — heißt es daselbst (S. 341) — ist für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt, und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird." — Nach dieser Entäußerung des Reinen, oder diesem gänzlichen Herausgesetztseyn der Vernunft außer der Individualität, soll denn auch von nun an das reine, absolute Ich nicht mehr Ich heißen, sondern dieser Name ausschließend nur dem empirischen, oder individuellen Ich beigelegt; — das Wort Ich also hinfort immer nur in der Bedeutung der Person gebraucht werden. Denn so müsse es in der Sittenlehre gehalten werden, angemessen dem Standpuncte, den in ihr die Wissenschaftslehre zu nehmen hat. *)

Aus dem empirischen, individuellen Ich, oder der Person, einmal gänzlich herausgesetzt, erkennt die Wissenschaftslehre auf ihrem ethischen Standpuncte in dem reinen, absoluten Ich, nach Entäußerung desselben, die Vernunft überhaupt, und als deren Aeußerung und Darstellung das Sittengesetz, dessen Object, d. i. das

*) System der Sittenl. S. 340 u. 41.

jenige, worin es seinen Zweck dargestellt wissen will, schlechthin nichts Individuelles ist, sondern eben die Vernunft überhaupt. „Diese Vernunft überhaupt — wie daselbst gesagt wird — ist durch mich, als Intelligenz, außer mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes, als theoretischen Princips, und das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen genannt, außer mir ist ihre Darstellung; also die Darstellung des reinen, mit der Vernunft überhaupt identischen Ichs." *) Dieses reine Ich verschwindet uns also auch auf dem praktischen Gesichtspuncte ganz und gar nicht, sondern wird nur außer uns, den Individuen, gesetzt. Und in einem Schreiben Fichte's an F. H. Jacobi **) wird dem reinen Ich ausdrücklich der Name Gottes beigelegt. — Denn wie kämen wir auch sonst (frägt hier Fichte) zu den Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben, und uns absprechen, wenn wir sie nicht doch in uns selbst fänden, und nur in einer gewissen Rücksicht (als Individuen) sie uns absprächen? —

In welches Verhältniß sich nun hiernach der Lehrer der Ichheit auf dem Gebiete der praktischen Philosophie im System seiner nach den Principien der Wissenschaftslehre bearbeiteten Sittenlehre zum Spinozismus gestellt, und wie er sich mit demselben auseinander gesetzt, bedarf nun wohl keiner weitern Erörterung.

Wie Fichte von dem theoretischen Theile seiner Wissenschaftslehre kein Bedenken getragen zu behaup-

*) a. a. O.

**) F. H. Jacobi's Briefwechsel 2r Bd. S. 207—211.

ten, daß er wirklich der systematische Spinozismus sey; nur daß eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist: *) so hätte er auch die, in einem andern Sinne und Betracht aufzuweisende, Befreundung des praktischen Theils derselben Lehre mit der Lehre des Spinoza nicht abläugnen können noch wollen; nur daß freilich auch hier die von der praktischen Seite entdeckte innere Verwandtschaft den sehr wesentlichen Unterschied zwischen beiden Systemen nicht darf übersehen lassen.

Die, nach den Principien der Wissenschaftslehre gebildete Sittenlehre ist nämlich einerseits doch wirklich auch der systematische Spinozismus, sofern in ihr — wie schon erwähnt — die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt, und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt; d. h. das reine und empirische Bewußtseyn getrennt und aufs schärfste von einander geschieden, das erstere in Gott, das letztere in das Ganze der endlichen vernünftigen Wesen, als in die besondern Modificationen der Gottheit, oder als die Aeußerungen und Darstellungen derselben gesetzt wird. Aber andrerseits unterscheidet sich doch auch hinwiederum die idealistische Ethik des Wissenschaftslehrers auf eine wesentliche und unverkennbare Weise von der realistischen Ethik des Spinoza dadurch, daß in ihr das absolute, vom individuellen Ich scharf geschiedene reine Ich zwar in Gott, als identisch mit ihm gesetzt wird, aber doch keineswegs als ein Seyendes und Rea-

*) Wissenschaftsl. S. 47.

les, sondern lediglich als ein Object in der Idee, das jedes endliche Vernunftwesen selbst werden, oder in welchem und durch welches jenes göttliche Ideal — die absolut reine Vernunftform, oder Gott — dargestellt und realisirt werden soll. — Denn diese absolutreine Vernunftform, die Vernunft überhaupt, oder das reine, absolute mit Gott gleich gesetzte Ich, ist nicht nur schlechthin nichts Individuelles, sondern es ist ja auch überall nicht zu denken als etwas, das da ist, sondern lediglich als etwas, welches durch uns, die empirischen, individuellen Ichs hervorgebracht werden soll. Also ein Object in der Idee, durch uns, als Intelligenzen, außer uns gesetzt zufolge des Sittengesetzes, als theoretischen Princips, und von diesem Gesetze uns, den empirischen, individuellen Ichs, als dasjenige Object aufgestellt, worin es seinen Zweck — den Gesammtzweck der Vernunft — dargestellt wissen will, und dessen Ausführung jeder einzelnen Person aufgetragen ist. Diese Darstellung — die Erreichung des Gesammtzweckes der Vernunft überhaupt — ist der ganzen Gemeine der vernünftigen Wesen, mithin auch Jedem allein, vor seinem Selbstbewußtseyn aufgetragen. Und Jeder wird Gott, in dem Maaße, als er sich bestrebt, seine ganze Individualität zu vernichten, und mit dem Verschwinden derselben zum eigentlichen, reinen Ich, d. h. zu einem Gotte, sich zu machen. Denn er wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet, und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches, reines, Gottgleiches Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung. Eine gänzliche Vernichtung des

Individuum und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott, obschon allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft, ist jedoch in keiner Zeit möglich, und mithin jenes aufgestellte unendliche Ziel in keiner Zeit erreichbar, wie die Mystiker irriger Weise wähnen. *) —

Der Gott der idealistischen Ethik der Wissenschaftslehre ist also nach den, hier von uns angeführten authentischen Aussprüchen und Erklärungen, kein wahrhaft Seyendes und Reales, sondern ein, im bloßen Werden begriffenes und bestehendes Object.

Was sollen wir nun von einer Sittenlehre denken, die in dem Göttlichen ein bloßes Ideal erblickt, das sie den endlichen Vernunftwesen nur als das Ziel aufsteckt, auf dessen in keinem Zeitpuncte ihres Daseyns möglichen Erreichung ihr Trieb der absoluten Selbstständigkeit gerichtet ist? Sollen wir in das harte Urtheil mit einstimmen, welches Schelling über die Sittenlehre Fichte's in dieser ihrer ersten, nach Principien der Wissenschaftslehre gebildeten Form ausgesprochen, daß durch dieselbe alle Religion einst verschlungen worden? — Wohl hatte Fichte selbst, unmittelbar nach Erscheinung seines Systems der Sittenlehre, noch in demselben Jahre 1798 in der bekannten, (ins philosoph. von Fichte und Niethammer herausgegebene Journal eingerückten) Abhandlung: über den Grund unsers Glaubens an eine gött-

*) System der Sittenl. S. 194.

liche Weltregierung *), über den religiösen Glauben auf eine mit seiner Sittenlehre ganz übereinstimmende Weise sich erklärt. Denn er erkennt auch dort in der moralischen Weltordnung einzig und allein das Göttliche, und will von keinem andern Gotte in der Eigenschaft eines besondern, wahrhaft existirenden, selbstständigen und persönlichen Wesens, als dem Realprincip jener Weltordnung, etwas wissen oder glauben, da wir, wie er meint, eines andern Gottes, außer jener lebendigen und wirkenden moralischen Ordnung gar nicht bedürfen, und auch keinen andern fassen können.

Eine solche Sittenlehre, die keinen andern Glauben an ein Göttliches anerkennt und gelten lassen will, werden wir nun freilich für keine religiöse Moral halten können im Sinne des Theismus, nach dessen Grundlehren sie allerdings als eine nichtreligiöse Moral zurückzuweisen ist. Und so erklärt sich auch Jacobi in seinem durch den Druck öffentlich bekannt gemachten Briefe an Fichte, da wo er im Vorberichte zu diesem Briefe seine Meinung über das Verhältniß der ganzen Fichte'schen Philosophie überhaupt zur Religion auf die deutlichste und bestimmteste Weise ausspricht. Er findet nämlich die, der gedachten Philosophie gemachte Beschuldigung des Atheismus, zwar grundlos und ungerecht; aber sie könne, urtheilt Er, eben darum, weil sie als eine Transscendentalphilosophie, so wenig, wie Geometrie und Arithmetik, atheistisch seyn könne, auch schlechterdings nicht

*) Philosoph. Journal herausg. von Fichte und Niethammer, Jahrg. 1798 Erster Heft.

theistisch seyn, indem ein nur künstlicher Glaube an Gott, insofern er bloß künstlich seyn will — oder bloß wissenschaftlich, oder rein speculativ — den natürlichen Glauben, und somit sich selbst als Glauben, folglich den ganzen Theismus aufhebe. —

Der natürliche Glaube des Theismus ist allerdings kein anderer als der Glaube an Gott, als ein lebendiges, für sich bestehendes und persönliches Wesen. An die Stelle dieses reellen theistischen Glaubens setzt die Transscendentalphilosophie des Fichte'schen Idealismus den ideellen Glauben an ein Göttliches, der mehr nicht enthält als den Begriff der moralischen Weltordnung; einen Glauben also, der im Grunde der Wahrheit doch wirklich nur Glaube an ein bloßes Gedankending, — an eine Allgemeinheit, wie Jacobi sich ausdrückt, und an ein Ideal ist, dessen Wirklichkeit von dem reinen Willen aller endlichen Vernunftwesen ihrem auf die Realisirung der Idee jener Ordnung gerichteten Triebe nach absoluter Selbstständigkeit — abhängig gemacht wird. Denn das außer und über uns, durch uns, als Intelligenzen, gesetzte Object, welches Gott genannt wird, ist ja kein Selbstseyn, kein wahrhaft und an sich Reales, sondern ein Object in der bloßen Idee, welches alsdann erst wirklich seyn würde, wenn mit dem Verschwinden und Vernichten der ganzen Individualität aller endlichen Vernunftwesen, jedes Einzelne derselben durch freie Wahl und Selbstbestimmung eigentliches reines Ich, d. h. Gott geworden wäre. — So lange endliche Vernunftwesen noch existiren, kann also Gott nicht wirklich seyn; der Moment der Verwirklichung Gottes wäre zugleich der Mo-

ment des gänzlichen Verschwindens und Vernichtens aller endlichen Vernunftwesen als solcher. Da aber dieser Zeitpunct niemals eintreten kann: so kann auch Gott nie wirklich werden. Das absolute, reine Ich, welches Gott heißt, kann nicht mit und neben der Existenz empirischer, individueller Ichheiten bestehen; — die Realität des Endlichen schließt die Realität des Unendlichen, und diese jene aus. —

Welch' einen ganz andern Charakter nimmt aber nun schon späterhin die Religionsphilosophie der Wissenschaftslehre an in Fichte's Darstellung der Bestimmung des Menschen; einer Schrift, welche im Jahre 1800 erschien, also kurze Zeit nach seinem im Jahre 1798 herausgegebenen System der Sittenlehre, so wie der erwähnten Abhandlung im philosoph. Journal. — Der idealistische Religionsglaube an eine moralische Weltordnung erhebt sich nämlich auf dem höhern Standpuncte, welchen Fichte hier genommen, zu dem realistischen Religionsglauben an ein lebendiges und selbstständiges, intelligentes Princip dieser Weltordnung. Und statt der, in der nichtreligiösen Sittenlehre herrschenden Sprache des stolzen Selbstgefühls absoluter Freiheit und Selbstständigkeit, hören wir hier die Sprache der religiösen Demuth und Unterwerfung, als Ausdruck des Gefühls der Abhängigkeit des Willens aller endlichen Vernunftwesen von einem höchsten und heiligen Willen, der ihnen allen das Sittengesetz zur Befolgung gibt, und unter welchem der Wille aller endlichen Vernunftwesen steht.

In der erwähnten Schrift, *) welche nach der eigenen Ankündigung ihres Autors in der Vorrede, dasjenige, was außer der Schule von der neuern Philosophie brauchbar ist, zu ihrem Inhalte haben, und auch für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten, verständlich seyn sollte, wird nämlich dem dogmatischen Realismus, als dem System eines falschen, trügerischen Wissens einerseits, so wie dem Idealismus der Ichheitslehre, als dem System eines durchaus leeren und gehaltlosen Wissens andrerseits, ein praktischer Realismus des Glaubens entgegengesetzt, und gegen jene beiden, in ihrer Falschheit oder Nichtigkeit hingestellten Systeme geltend gemacht. Das einzige Verdienst, welches hier dem System des Idealismus zugestanden und von ihm gerühmt wird, ist allein nur dieses: daß es den Irrthum im System eines Realismus des falschen Wissens um die objective Realität der Sinnen- oder Erscheinungswelt zerstöre und vernichte; — Wahrheit aber geben könne es nicht, weil es in sich selbst absolut leer sey. **) Denn „was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist immer nur wieder ein Wissen. Aber Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird daher in ihm immer etwas gefodert, das dem Bilde entspreche. Diese Foderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und es ist darum ein System des Wissens nothwendig ein System

---

*) Die Bestimmung des Menschen, dargestellt von J. G. Fichte. Berlin 1800.

**) S. die angeführte Schrift S. 176. 177.

bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck. Dem Wissen anmuthen, mehr zu seyn, denn ein Wissen, hieße das innere Wesen seines Geistes ändern wollen. Vergebens würde man darum auch sich bemühen, das, außer dem Bilde liegende, wahrhaft Reelle durch das Wissen und aus dem Wissen zu erschaffen, und mit der Erkenntniß zu umfassen. *)" Das alleinige Organ, mit welchem die wahrhafte Realität, welche eine ganz andere ist als die eingebildete, durch die Grundsätze des Idealismus vernichtete Realität der Sinnenwelt, ergriffen wird, ist der Glaube. **)

Dieser Glaube besteht in der Annahme und der Anerkennung des Sittengesetzes, als eines Gesetzes der geistigen Welt, das kein Wille irgend eines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammen genommen, sondern ein Wille gibt, der absolut durch sich selbst zugleich That ist und Product, und in welchem, als dem einigen Lebensprincip der übersinnlichen, geistigen Welt, der gesetzmäßige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat. ***) — Dieser unendliche, erhabene und lebendige Wille ist das Eine, das allen endlichen Willen freier, vernünftiger Wesen in seiner Sphäre hält und trägt, und in welchem sie zusammenhängen, nachdem sie für sich getrennt sind; — die gemeinschaftliche Quelle gegenseitiger Erkenntniß und Wechselwirkung der mehreren einzelnen selbständigen und un-

*) Die Bestimmung des Menschen S. 176. 177.

**) Ebendaselbst. S. 178.

***) Ebendas. S. 285. 290.

abhängigen Willen der endlichen Vernunftwesen in dieser Welt. *) —

Unser Glaube an eine moralische Weltordnung, deren Gesetze zufolge der gesetzmäßige Wille endlicher Vernunftwesen unausbleibliche Folgen hat, ist also eigentlich Glauben an Ihn, an Seine selbstthätige Vernunft, d. i. an Seinen Willen und an Seine Treue. **) — Dieser ewige Wille ist allerdings auch Weltschöpfer, so wie er es allein seyn kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf; in der endlichen Vernunft. Denn nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Nur in unsern Gemüthern erschafft er eine Welt; wenigstens das, woraus wir sie entwickeln, und das, wodurch wir sie entwickeln: — den Ruf zur Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht, und alles, was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. In unsern Gemüthern bildet er fort diese Welt, und erhält sie, und dadurch unsre endliche Existenz, deren allein wir fähig sind, indem er fortdauernd aus unsern Zuständen andere Zustände entstehen läßt. Alles unser Leben ist Sein Leben; alle unsre Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in ihm gedacht. — Wir sind in seiner Hand, und bleiben in derselben, und niemand kann uns daraus reißen. Wir sind ewig, weil Er es ist. ***)

*) Die Bestimmung des Menschen S. 291. 294. 298.

**) Ebendas. S. 301.

***) Ebendas. S. 302. 303. 304.

Zwar ist uns das Wesen an sich des Unendlichen unbegreiflich, und wird uns ewig unbegreiflich bleiben; denn was wir begreifen, wird durch unser bloßes Begreifen zum Endlichen. Darum können und dürfen wir auch unsre, an Schranken gebundene Persönlichkeit, so wenig als unsre Denk- und Erkenntniß- und Willens-Acte; — ja überhaupt nicht die uns allein möglichen Begriffe von Leben und Seyn, auf Sein uns unbegreifliches Wissen, und Wollen und Wirken; auf Sein Leben und Seyn übertragen. — Aber dieser Unbegreiflichkeit ohngeachtet liegen doch die Beziehungen und Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen klar vor unserm Auge, und umgeben uns in hellerer Klarheit, als das Bewußtseyn unseres eigenen Daseyns, werden wir nur, was wir seyn sollen. Das ist es auch allein nur, was wir unmittelbar wissen, und als die Stimme des unendlichen, alle Einzelne vermittelnden Willens, die es uns befiehlt, und als die Verordnung des geistigen Weltplans an uns, vernehmen. — In der Anschauung dieser Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen können wir ruhig und selig seyn. Denn in Ihm und durch Ihn hindurch, den Unendlichen, dessen Leben wir *schauen*, erblicken wir selbst unsre gegenwärtige Welt in einem andern Lichte; wir werden uns selbst, und es wird uns die Welt vollkommen begreiflich; alle Räthsel unsers Daseyns werden gelöst, und die vollendetste Harmonie entsteht in unserm Geiste. *)

---

*) Ebendas. S. 303—312.

Diese, aus der mehrerwähnten Schrift Fichte's für unsern Zweck ausgezogenen Hauptstellen bedürfen unstreitig wohl keines Commentars; — sie erklären sich selbst durch ihre Deutlichkeit und Bestimmtheit, und geben ein unverdächtiges Zeugniß von der realistisch-religiösen Weltansicht, welche die, dem Realismus des Glaubens mit so entschiedner Zuversicht zugewandte Denkart des Wissenschaftslehrers gefaßt und ausgebildet hatte.

Aber bei diesem Realismus des bloßen Glaubens sollte es sein Bewenden nicht haben; es sollte dieser Glaube in ein Wissen umgeschaffen werden, welches als ein wahrhaft reelles und absolutes Wissen, über das falsche Wissen um die eingebildete Realität der Sinnenwelt im System des empirischen Realismus, wie nicht weniger über das leere und an sich nichtige Wissen im System des Idealismus sich erhebt. In und mit dieser Erhebung sollte denn auch die Speculation den höchsten Gipfel ihres Aufschwunges erreicht haben.

Welchen Antheil an dieser Umgestaltung und Erhebung des Realismus der Fichte'schen Religionsphilosophie, als einer bloßen Glaubenslehre, zu einer Lehre des absoluten Wissens; so wie überhaupt an der veränderten philosophischen Denkart, und Welt- und Lebensansicht des Wissenschaftslehrers, bei seinem Uebergange vom Idealismus zum Realismus, namentlich theils Jacobi, theils Schelling; vornehmlich aber wohl der, im eigenen Gemüthe heller aufgegangene, und zu einem kräftigern Leben neu erwachte religiöse Sinn, gehabt

habe, lassen wir hier unerwogen, *) und gehen ohne Verzug zur Darstellung der Hauptpuncte dieser Religionslehre des absoluten Wissens selbst, wie sie uns Fichte in der bekannten Trilogie seiner populären Vorlesungen, und am deutlichsten und ausführlichsten in der Anweisung zum seligen Leben, als „„dem Gipfel und hellsten Lichtpuncte des Ganzen von populärer Lehre““ — laut der Vorrede **) — dargelegt hat.

Da wir für unsern Zweck nur den eigentlich speculativen Theil aus dem Ganzen der Lehre herausheben dürfen: so wird sich unsre Darstellung auch nur auf die beiden Hauptpuncte zu beschränken haben, auf welche sich die ganze, in den gedachten Vorträgen enthaltene Religionslehre, in soweit dieselbe bloß speculativ ist, zurückführen läßt. Diese Puncte betreffen 1) das Erkenntnißprincip selbst, als die Grundlage des Ganzen; 2) die, auf dieses Princip gegründeten, transscendentalen Lehren von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt.

I.

Der Verstand in seiner Function des reinen Denkens, als das Princip und Organ aller (realen) Vernunftwissenschaft von Gott und der Welt.

Das alleinige Organ und Princip unsers Erkennens und Wissens der höchsten Wahrheiten von Gott und der Welt ist das eigentliche, das reine, wahre und selbstständige Denken; — es ist das Auge, mit welchem man

*) F. Fichte's Leben, herausgegeben von dessen Sohne. Drittes Buch. I. S. 409—428.

**) Anw. z. s. L. IV.

Gott und die göttlichen Dinge **unmittelbar anschaut**. — Dieses reine Denken ist nun aber sorgfältig zu unterscheiden von dem bloßen **Meinen**. Denn was das eigentliche Meinen betrifft: so hat dasselbe zwar auch, wie das Denken, die Region jenseit aller sinnlichen Erfahrung, zu seinem Gebiete; aber es besetzt diese Region mit den Ausgeburten fremder, oder auch der eigenen Phantasie, denen allein die Neigung Dauer und Selbstständigkeit gibt; darum eben, weil der Sitz des geistigen Lebens der gemeinen Denkart, welcher das Meinen eigen ist, noch nicht höher, als in die Extremität der blinden Zuneigung oder Abneigung fällt. — Ganz anders dagegen verfährt das wirkliche Denken, welches zur Erkenntniß des einzig Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führt, und dessen lebendiger Act in seiner Lebendigkeit, das absolut Wahre mit unmittelbarer und unerschütterlicher Gewißheit und Evidenz ergreift. Dieses reine und selbstständige Denken ist also allein das Auge, dem Gott sichtbar werden kann, durch welches man Gott **unmittelbar anschaut, hat und besitzt**. Denn **das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn**; und umgekehrt **das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit, ist nichts anders, denn das reine Denken**.*) Zu diesem höhern, reinen und eigentlichen Denken, und der wahren innern Selbstständigkeit des Geistes kann ein Jeder auch ohne schulmäßiges, systematisches Studium der Philosophie kommen, da hierzu nur Unbefangenheit, und eine an sich

---

*) A. z. s. L. S. 35. 36. 37.

gesunde, bloß nicht hinlänglich ausgebildete Natur vorausgesetzt wird, welche, vom natürlichen Wahrheitssinne geleitet, zur Erkenntniß und Einsicht in die höchsten Wahrheiten gelangen kann, mit Hülfe eines gemeinfaßlichen Vortrages der tiefsten Elemente der Erkenntniß; da die Erfassung der tiefsten Vernunfterkenntniß durch das Mittel einer populären Darstellung gar wohl möglich ist. — Und so ist es denn das Geschäft dieses reinen, eigentlichen Denkens, zu klaren und genügenden Einsichten in die höchsten Wahrheiten zu führen. Durch solche Einsichten soll sich eben die Religionsphilosophie, als eine Lehre des Wissens, von einer unphilosophischen Religionslehre, als einer bloßen Glaubenslehre, unterscheiden.

Daß schlechthin alles Mannigfaltige (endliche Daseyn) in dem Einen (absoluten Seyn) gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sey, diese Einsicht und Ueberzeugung gewährt, wie der wissenschaftliche Religionslehrer bekennt, zwar allerdings schon die Religion, die aber ohne Wissenschaft ein bloßer, wiewohl unerschütterlicher Glaube ist, den die Wissenschaft aufhebt und in Schauen ihn verwandelt. Die Wissenschaft nämlich ist es, welche hinausgeht über die Einsicht des bloßen Daß, zur Einsicht des Wie jenes Zusammenhanges zwischen dem absoluten und dem relativen Seyn, oder dem Unendlichen und dem Endlichen, Gott und der Welt. — Diese letztere, höhere und vollkommnere Einsicht soll nun nicht bloß dem Philosophen unentbehrlich seyn, sondern auf die gleiche Weise auch der Gottseligkeit, falls nämlich die letzte nicht bloß instinktartig und als ein dunkler Glaube in dem Menschen wohnt,

sondern über ihren eigenen Grund zugleich Rechenschaft sich abzulegen begehrt. Denn ob zwar durch jene auf dem Standpuncte der Wissenschaft zu gewinnende Einsicht das gottselige Leben keineswegs bedingt ist: so gehört dennoch die Anforderung: die Wissenschaft von Gott und unserm Verhältnisse zu demselben in uns und Andern zu realisiren, in das Gebiet der höhern Moralität, weil der wahrhaftige und vollendete Mensch durchaus in sich selber klar seyn soll. *) — Sollte daher auch Jemand über das Wie jenes Zusammenhanges zwischen Gott und der Welt gar nichts zu denken oder zu begreifen vermögen; so würde ihn dieses Unvermögen zwar nicht vom seligen Leben ausschließen, oder darin ihm Abbruch thun. — Aber das wird doch immer, nach der bestimmt ausgesprochenen, absoluten Ueberzeugung unsers wissenschaftlichen Religionslehrers, als nothwendige und unerlaßliche Bedingung zur wahren, lebendigen Religion und einem seligen Leben gefordert, daß man 1) stehende Grundsätze und Annahmen über Gott und unser Verhältniß zu ihm habe; und daß man 2) von seinem eigenen Nichtseyn und von seinem Seyn lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sey u. s. w. **)

Was müssen das nun aber für feste Grundsätze seyn, und was für Annahmen, die als wesentliche und nothwendige Bedingungen zur wahren Religion erfordert werden? — Unser wissenschaftlicher Religionslehrer er-

*) s. S. 127. vgl. 147 und 148.

**) s. S. 98. 99.

klärt sich auf das entschiedenste gegen die Lehre von der Schöpfung, deren Setzen in Beziehung auf die Religionslehre das erste Kriterium der Falschheit, und deren Abläugnen das erste Kriterium der Wahrheit einer Religionslehre sey. Nur aus Unkunde der, in der Anweisung zum seligen Leben aufgestellten Lehre entstehe die Annahme einer Schöpfung, die als der absolute Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, und insbesondre als das Urprincip des Judenthums und Heidenthums unbedingt zu verwerfen sey. Denn durch die Erklärung des Ursprungs des Daseyns endlicher Dinge durch eine Schöpfung, d. i. durch einen Act absoluter Willkühr des Schöpfers, werde theils der Begriff der Gottheit im Grunde verdorben, theils die Vernunft auf immer verkehrt und das Denken in ein träumendes Pantasiren verwandelt, da eine Schöpfung sich gar nicht ordentlich denken lasse. Im directen Widerspruche mit dieser vernunftwidrigen Lehre soll nun auch das Christenthum stehen, nach dem authentischen Zeugnisse des Evangelisten Johannes, als des alleinigen gründlichen Kenners und Lehrers der ächten Lehre Jesu, welcher im dogmatischen Eingange zu seinem Evangelium, gleichsam in der Vorrede zu demselben, das absolut Wahre und ewig Gültige, von dem Geiste und innersten Kern jener Lehre vorträgt in dem Ausspruche: im Anfange war das Wort bei Gott und Gott war das Wort; und durch das Wort sind erst alle Dinge gemacht. Durch diesen Ausspruch, welcher von unserm metaphysischen Religionslehrer, zufolge seiner gegebenen Auslegung, aufs voll-

kommenste übereinstimmend mit seiner Theorie erklärt wird, sey geradezu im Widerspruche mit der Schöpfungslehre, die Behauptung geltend gemacht worden: ursprünglich und vor aller Zeit schuf Gott nicht, und es bedurfte keiner Schöpfung, sondern es War schon; es war das Wort, und durch dasselbe erst sind alle Dinge gemacht. Mit dieser Behauptung soll zugleich der Grund derselben auf die schneidendste und herausspringendste Weise angegeben seyn, daß nämlich in Gott und aus Gott nichts Wird, nichts Entsteht; — daß in ihm ewig nur ist das Ist, oder das Seyende; und daß, was da seyn soll, ursprünglich bei ihm seyn, und Er selbst seyn muß. Durchaus zu verwerfen sey, im Sinne und Geiste der ächt Johanneischen Christuslehre, darum jenes verwirrende Phantasma eines Werdens aus Gott, dessen, was in ihm nicht ist, und nicht ewig und nothwendig war; einer Emanation, bei welcher er nicht dabei ist, sondern sein Werk verläßt; — einer Ausstoßung und Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft, und ihn zu einem willkührlichen und feindseligen Oberherrn von uns macht. *)

Die wohlverstandene Lehre des Christenthums, wie der Evangelist Johannes die ersten und befriedigendsten Aufschlüsse darüber uns gegeben, wäre also der Schöpfungslehre, sowohl als der Lehre der Emanation entgegengesetzt, so wie überhaupt der Erklärung des Ursprungs des Endlichen durch Trennung von dem göttlichen Seyn und Daseyn. Allen diesen falschen Theo-

*) s. S. 160—164.

rien stellt der wissenschaftliche Religionslehrer diejenige Theorie entgegen, welche von ihm für die einzig wahre, mit der Vernunft wie mit dem Christenthum vollkommen übereinstimmende erklärt wird, und die wir nun in der Kürze nach ihren wesentlichsten Hauptpuncten darstellen wollen.

II.

Die, auf das Princip des höhern Denkens gegründete, reale Wissenschaftslehre von Gott und der Welt.

1.

Die allererste Aufgabe des reinen, eigentlichen Denkens ist: das Seyn scharf zu denken. — Das wahrhaftige Seyn ist nämlich zu denken

Erstens: als ein Seyn von sich selbst, aus sich selbst und durch sich selbst; denn nur dasjenige ist, was durch und von sich selber ist. Auch ist

Zweitens: das Seyn nothwendig zu denken nur als Eins und als einfach und sich selbst gleich; — als eine in sich selbst geschlossene und vollendete, eine absolut unwandelbare und unveränderliche Einerleiheit, mithin als ein in sich selber Verborgenes, Verschlossenes und Aufgegangenes. — Das Seyn ist durchaus einfach, nicht mannigfaltig; — es gibt nicht mehrere Seyn, sondern nur ein Seyn. — Dieses Eine und einfache, wahrhaftige Seyn, das da nicht geworden, und in welchem auch, wegen seiner Unveränderlichkeit, nichts geworden, nichts Neues werden, nichts Anders sich ge-

stalten, noch wandeln und wechseln kann; — dieses wahrhaft Seyende, durch dessen Seyn alles sein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben ist, außer welchem es also überall kein Seyn gibt, ist das, was alle Zungen Gott nennen. *) — Und endlich

Drittens: ist das Seyn nothwendig zu denken als lebendig und in sich thätig. Denn es ist nichts wahrhaftig da, als das Leben. Ist nun Seyn und Leben Eins und Dasselbige; so wie der reine Gegensatz Tod und Nichtseyn, Eins und Dasselbige: so ist Gott als das einzige wahre Seyn, außer welchem es kein Seyn gibt, auch das einzige wahrhafte Leben. Das Seyn Gottes ist also das Leben Gottes, oder das Absolute, welche Worte eins und dasselbe bedeuten; ein Leben durchaus von sich, aus sich, durch sich, so daß in der Wahrheit Gott, oder das Absolute, das Leben, und das Leben das Absolute oder Gott ist. **)

2.

Durch dieses Denken des wahrhaftigen göttlichen Seyns und Lebens als eines Seyns und Lebens von sich selbst, aus sich selbst und durch sich selbst, das zu denken ist, nur als eine in sich selbst geschlossene und vollendete, und absolut unveränderliche Einerleiheit, kommt man aber bloß zu einem, in sich selber verschlossenen, verborgenen und aufgegangenen Seyn. Denn das göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber ver-

*) Anw. z. s. L. S. 77. 78. 79. Grdz. d. g. Z. S. 281.
**) S. L. S. 6. 7. 8. — E. B. S. 25. 26.

borgen, es hat seinen Sitz in sich selber, und bleibt in sich selbst, rein aufgehend in sich selbst, und zugänglich nur sich selber. *)

Aber Gott Ist nicht nur innerlich, und in sich verborgen; sondern er ist auch Da, und sein Daseyn besteht in der Aeußerung und Offenbarung seines in sich verborgenen und verschlossenen Seyns und Lebens; welches äußerliche Daseyn des göttlichen Seyns sich aber freilich nur finden, keinesweges genetisch begreifen läßt. Denn Seyn, inneres und in sich verborgenes, ist von Daseyn wohl zu unterscheiden; und diese Unterscheidung zweier völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar verknüpfter Gedanken, ist von der höchsten Wichtigkeit, weil nur durch sie Klarheit und Sicherheit in die höchsten Elemente der Erkenntniß kommt. Was ist denn also nun das, von dem Seyn nothwendig zu unterscheidende Daseyn? — —

3.

Was es sey, dieses Daseyn, läßt am besten durch die wirkliche Anschauung desselben sich deutlich machen. Es ist nämlich das Daseyn des Seyns unmittelbar und in der Wurzel das Bewußtseyn oder die Vorstellung des Seyns; das Ist zu dem Seyn. Daß nun aber das Daseyn nothwendig ein Bewußtseyn; dieses Bewußtseyn also die einzig mögliche Form und Weise des Daseyns des Seyns, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut, dieses Daseyn des Seyns sey,

*) s. L. 79. C. B. 26.

folgt aus dem bloßen Daseyn als solchem, und aus seinem Begriffe. Denn das Seyn als Seyn, und bleibend Seyn, keinesweges aber aufgebend seinen absoluten Charakter, und mit dem Daseyn sich vermengend und vermischend, soll da seyn. Es muß darum von dem Daseyn unterschieden und demselben entgegengesetzt werden, so daß diese Unterscheidung und Entgegensetzung in dem Daseyn selber vorkomme; d. h. das Daseyn muß sich selber als bloßes Daseyn fassen, erkennen und bilden, und muß, Sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, dessen bloßes Daseyn eben es selbst sey; es muß durch sein Seyn einem Andern absoluten Daseyn gegenüber, sich vernichten; was eben den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung oder des Bewußtseyns des Seyns gibt. Und hieraus leuchtet es ein: daß das Daseyn des Seyns nothwendig ein Selbstbewußtseyn seiner (des Daseyns) selbst, als bloßen Bildes, von dem absolut in sich selber seyenden Seyn, seyn müsse. *)

Daß es nun also sey, und gar nicht anders seyn könne, kann zwar das Wissen sehr wohl begreifen und einsehen; keinesweges aber kann dieses Wissen, in ihm selber, begreifen und einsehen: wie es selber entstehe, und wie aus dem innern und in sich selber verborgenen Seyn ein Daseyn, eine Äußerung und Offenbarung desselben folgen möge, indem eine solche nothwendige Folge für uns nicht vorhanden ist, und darum, wie auch bereits bemerkt, das Daseyn des göttlichen Seyns sich nur finden, keinesweges genetisch begreifen läßt. Weil nämlich

*) S. L. 83. 84.

das Daseyn gar nicht seyn kann, ohne sich zu finden, zu fassen, und vorauszusetzen; da ja das Sichfassen unabtrennlich ist von seinem Wesen: so ist ihm durch die Absolutheit seines Daseyns und durch die Gebundenheit an dieses sein Daseyn, alle Möglichkeit über dasselbe hinaus zu gehen, und jenseit desselben sich noch zu begreifen und abzuleiten, abgeschnitten. Es Ist für sich und in sich; findet allenthalben, wo es ist, sich schon vor, und zwar auf eine gewisse Weise bestimmt, die es nehmen muß, so wie sie sich ihm gibt, keineswegs aber erklären kann, wie und wodurch sie also geworden. — Diese unabänderlich bestimmte, und lediglich durch unmittelbare Auffassung und Wahrnehmung zu ergreifende Weise, dazuseyn des Wissens, ist das innere und wahrhaft reale Leben an ihm. — Als das lebendige und kräftige Daseyn des Absoluten, ist demnach das reale Leben des Wissens in seiner Wurzel das innere Seyn und Wesen des Absoluten selber; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf. *)

4.

Wenn nun aber, zufolge der beschriebenen Idee des Seyns, dieses Seyn nur ein Einiges ist, und nicht mehrere; auch unwandelbar und unveränderlich, und mit Einem Male Ganz, als ein inneres absolutes Einerlei; wenn ferner eben auch das Daseyn, oder das

*) s. S. 87. 88.

Bewußtseyn, da es ja ist nur durch das Seyn und nur dessen Daseyn, ein absolutes, ewiges, unwandelbares und unveränderliches Eins und Einerlei seyn muß, und im **reinen** Denken auch nicht anders als so bestimmt wird: woher denn nun jenes Mannigfaltige, jene Trennungen, Unterscheidungen und Zerspaltungen des Seyns und in dem Seyn, wie sie in der Wirklichkeit, oder in der Erscheinung, deren factische Unaustilgbarkeit doch zugestanden werden muß, sich finden? — Ist nämlich Gott innerlich in sich selbst Eins, nicht mehrere; ist Er in sich selbst Einerlei, ohne Veränderung noch Wandel; und ist er auch gerade also da, wie er in sich selber ist, als Eins, ohne Veränderung noch Wandel; und kann auch in uns selber, weil das Wissen oder **Wir** — dieses göttliche Daseyn selbst sind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung noch Zerspaltung statt finden: — wie geht es doch da zu, daß das Eine in ein Vieles und Mannigfaltiges, das Unveränderliche in ein Veränderliches sich verwandelt? — Den Widerspruch zwischen der Wahrnehmung der Wirklichkeit und dem reinen Denken zu vereinigen, dessen reales Leben im Grunde das göttliche Leben ist, mit demselben zu einer innern organischen Einheit zusammengeschmolzen, das ist nun die Aufgabe, deren Lösung zu einer befriedigenden wissenschaftlichen Einsicht in das **Wie** jener Verwandlung und jenes Ueberganges führen soll. Die Forderung dieser Aufgabe ist also zu zeigen: wie die widerstreitenden Aussprüche der Wahrnehmung der Wirklichkeit, und des reinen Denkens dennoch neben einander

bestehen, und dergestalt beide wahr seyn können. *) Dieser Forderung der Aufgabe soll dadurch ein Genüge geschehen, daß man nachweise, woher denn eigentlich, und aus welchem Princip jene Mannigfaltigkeit in das an sich einfache Seyn komme. — Zur Einsicht in dieses Princip der Mannigfaltigkeit wollen wir uns auf dem Wege leiten lassen, welcher in der Anweisung zum seligen Leben uns vorgezeichnet worden. **)

5.

In wiefern das göttliche Daseyn unmittelbar sein lebendiges und kräftiges Daseyen ist, gleichsam einen Act des Daseyns bezeichnend, ist es dem innern Seyn gleich, und ist darum ein unveränderliches, unwandelbares und der Mannigfaltigkeit durchaus unfähiges Eins. Was nämlich das absolute Seyn, oder Gott ist, das ist er schlechthin und unmittelbar durch und von sich. Nun ist er unter andern auch D a; — äußert und offenbaret sich; dieses Daseyn ist er daher auch von sich, und nur — Im Von sich seyn unmittelbar, das ist: im unmittelbaren Leben und Werden. Er ist in seinem Existiren, mit seiner ganzen Kraft zu existiren, dabei; und nur in diesem seinen kräftigen und lebendigen Existiren besteht seine unmittelbare Existenz; und in dieser Rücksicht ist sie Ganz, Eins, und unveränderlich. — Seyn und Daseyn sind demnach völlig in einander aufgegangen, und in einander verschmolzen und vermischt, da zu

---

*) s. S. 101. 102.

**) s. S. 104—122.

seinem Seyn von sich und durch sich sein Daseyn gehört, und dieses Daseyn einen andern Grund nicht haben kann, denn das Seyn; und da auch hinwiederum zu Seinem Daseyn alles dasjenige gehört, was er innerlich und durch sein Wesen ist. —

Aus der nothwendigen Gleichheit und Identität des göttlichen Daseyns mit dem innern, absoluten göttlichen Seyn folgt nun aber auch: daß das Princip der Spaltung nicht unmittelbar in jenen Act des göttlichen Daseyns fallen könne, sondern außer denselben fallen müsse, jedoch also, daß dieses Außer einleuchte, als unmittelbar mit jenem lebendigen Acte verknüpft, und aus ihm nothwendig folgend. — Das, als unmittelbar mit jenem lebendigen Acte verknüpfte Außer liegt nämlich nirgends anders, als in der nothwendigen Unterscheidung des Seyns und des Daseyns, welches Seyn in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn nicht vermischt werden darf, damit das Seyn als Seyn, und das Absolute als Absolutes heraustrete. Diese Unterscheidung, und dieses Als der beiden zu Unterscheidenden, ist nun zunächst in sich selber absolute Trennung, und zugleich das Princip Aller nochmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit. Denn es liefert das Als der beiden zu Unterscheidenden nicht unmittelbar ihr Seyn, sondern nur Was sie sind: ihre Beschreibung und Charakteristik; — es liefert sie im Bilde, und das Bild, welches dieses Als liefert, ist ein Gemischtes, sich durchdringendes und gegenseitig sich bestimmendes Bild Beider; indem jedes von den Beiden zu begreifen und zu charakterisiren ist, nur durch das zweite, daß es Nicht sey, was das

Andere ist, nud umgekehrt daß das Andere Nicht sey, was dieses ist. Mit dieser Unterscheidung hebt nun das eigentliche Wissen und Bewußtseyn an, welches, als ein Unterscheiden, ein Charakterisiren (Bilden, Beschreiben) der Unterschiedenen ist. Dieses Unterscheiden, in welchem das eigentliche Grundprincip des Wissens liegt, geschieht nun im Daseyn selber, und gehet von ihm aus; und weil das Unterscheiden sein Object nicht unmittelbar, sondern nur das Was desselben und seinen Charakter fasset: so fasset auch das Daseyn im Unterscheiden, d. i. im Bewußtseyn nicht unmittelbar sich selbst, sondern es fasset sich nur im Bilde und Repräsentanten. Es begreift sich nicht unmittelbar wie es ist, sondern nur innerhalb der, im absoluten Wesen des Begreifens, liegenden Gränzen. Das Bewußtseyn also, als ein Unterscheiden ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns und Daseyns eine Verwandlung erfährt; und es frägt sich nun: Welches ist der absolut Eine und unveränderliche Grundcharakter dieser Verwandlung?

Da das Wissen, als ein Unterscheiden, ein Charakterisiren der Unterschiedenen ist; alle Charakteristik aber durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des Charakterisirtwerdenden voraussetzt: so wird durch den Begriff zu einem stehenden und vorhandenen Seyn (einem Objectiven) dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist. Ein stehendes und todtes, ruhendes Seyn ist demnach die Gestalt, welche das lebendige Leben in dieser Verwandlung annimmt. Jenes stehende Vorhan-

denseyn ist nun aber der Charakter desjenigen, was wir die **Welt** nennen; der **Begriff** daher, welcher die erwähnte Verwandlung mit dem Daseyn vornimmt, ist der eigentliche **Weltschöpfer**, vermittelst der, aus seinem innern Charakter erfolgenden Verwandlung des göttlichen Lebens in ein stehendes Seyn. Für den **Begriff** nur, und **im Begriffe** ist eine Welt, als die nothwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseit des Begriffes aber, das heißt: wahrhaftig und an sich ist nichts, und wird in alle Ewigkeit nichts denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit. — Diese Welt nimmt aber im Begriffe, und der Begriff an ihr nothwendig noch eine neue Form an. Denn so wie der Begriff überhaupt, welcher wiederum nichts anders ist denn das **Als** zum göttlichen Seyn und Daseyn, als Welterzeuger sich zeigte: so erweist das freie Factum der Reflexion sich als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, und einer unendlichen Mannigfaltigkeit, in der Welt; welche Welt jedoch, ohngeachtet jener Mannigfaltigkeit, dieselbe bleibt; darum, weil der Begriff überhaupt in seinem Grundcharakter, Einer und Derselbe bleibt. — Zufolge der innern Form der in sich selber absolut freien und selbstständigen Reflexion muß nämlich die Welt in dieser Reflexion zerspringen und sich zerspalten; also daß die Welt oder das stehende Daseyn überhaupt und im Allgemeinen mit einem bestimmten Charakter heraustrete, und die allgemeine Welt, in der Reflexion, zu einer besondern **Gestalt** sich gebähre. Wird nicht reflectirt, wie es zufolge der absoluten Freiheit und Selbstständigkeit der Reflexion wohl unterlassen werden

kann: so erscheint nichts. Wird aber ins unendliche fort von Reflexion auf Reflexion reflectirt, wie zufolge derselben Freiheit wohl geschehen kann: so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten, und so in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen als ein unendliches Mannigfaltige. — Frägt man nun aber: wo denn in diesem, durch unaufhörliche Veränderungen ablaufenden Strome der wirklichen Reflexion und ihrer Weltgestaltung vermittelst des Reflexionsacts, der jedes wirkliche Bewußtseyn ist, das Eine, ewige und unveränderliche, in dem göttlichen Daseyn aufgehende, Seyn bleibe: so ist die Antwort auf diese Frage, daß es in diesen Wechsel gar nicht eintrete, sondern nur sein Repräsentant, das Bild, trete darin ein. Es selbst, jenes unmittelbare göttliche Leben, ist keinesweges verschwunden, sondern es ist und bleibt da, wo es allein seyn kann, im verborgenen, und dem Begriffe unzugänglichen Seyn des Bewußtseyns; — in dem, was allein das Bewußtseyn trägt, und es im Daseyn erhält, und es im Daseyn möglich macht. — Auch kann im reinen, über das wirkliche, unmittelbare Bewußtseyn sich erhebenden, Denken, dieses göttliche Leben wieder hergestellt werden.

6.

Und so wäre denn also das Räthsel gelöst, und die Frage beantwortet: Woher, da das Seyn an sich doch schlechthin nur Eines, und unwandelbar und unverän-

derlich seyn muß, und als solches dem Denken auch einleuchtet, dennoch die Veränderlichkeit und Wandelbarkeit in dasselbe kommen, die das wirkliche Bewußtseyn darin antrifft? — Das Seyn ist an sich allerdings Eins, das einige göttliche Seyn, und dieses allein ist das wahrhafte Reale in allem Daseyn, und bleibt es in Ewigkeit. Dieses Eine Seyn wird aber durch die Reflexion, welche im wirklichen Bewußtseyn mit jenem unabtrennlich vereinigt ist, in einen unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet. Diese Spaltung ist eine schlechthin ursprüngliche, und im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende, oder durch etwas anderes zu ersetzende. Die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reale erfahren hat, lassen sich nur im wirklichen Bewußtseyn, und so, daß man sich demselben beobachtend hingebe, leben und erleben; keinesweges aber erdenken und a priori ableiten. Sie sind reine und absolute Erfahrung, die nichts ist denn Erfahrung; welche aufheben zu wollen, wohl keiner Speculation, die nur sich selber versteht, jemals einfallen wird. Zwar ist der Stoff dieser Erfahrung an jedem Dinge das absolut ihm allein Zukommende und es individuell Charakterisirende, das in dem unendlichen Ablaufe der Zeiten nie wiederkommen, auch niemals vorher da gewesen seyn kann. Wohl aber lassen sich durch die Untersuchung der verschiedenen Gesetze der Reflexion, gerade so, wie das Eine Grundgesetz davon bereits aufgestellt worden, auch die allgemeinen Eigenschaften jener, durch die Spaltung entstandenen, Gestalten des Einen Realen a priori ableiten; und eine

systematische Philosophie soll und muß das absolut erschöpfend und vollständig thun. So läßt sich die Materie im Raume, so läßt sich die Zeit, so lassen sich geschlossene Systeme von Welten; so läßt sich, wie die das Bewußtseyn tragende Substanz, welche an sich doch auch nur Eine seyn kann, in ein System von verschiedenen, auch als selbstständig erscheinenden Individuen, zerspalten; und alles von dieser Art, aus dem Reflexionsgesetze völlig einleuchtend ableiten. Weil aber die Ableitungen insgesammt dem scientifischen Vortrage der Philosophie allein als ausschließendes Eigenthum anheim fallen, und mithin außer den Gränzen der Popularität liegen, deren sie weder fähig noch bedürftig sind; da man überdieß ihrer mehr, um eine gründliche Einsicht in die besondern Wissenschaften hervorzubringen, als zur Erweckung eines gottseligen Lebens bedarf: so werden sie auch aus der Anweisung zum seligen Leben, als einer praktischen Religionslehre, auszuschließen seyn. Demohngeachtet hat der praktische Religionslehrer in der gedachten Anweisung, zum Behuf einer gründlichen, genetischen Beschreibung des wahren und eigentlichen, und eben darum seligen Lebens, damit, in diesem wichtigen Puncte wenigstens, jedes selbst veranlaßte Mißverständniß verhütet, und jede irrige Deutung berichtiget werde, es für nöthig und nützlich erachtet, diejenigen unter seinen Zuhörern und Lesern, welche in die Speculation schon eingeweihet sind, in den organischen Einheitspunct aller Speculation also hineinzuversetzen, wie es seines Wissens noch niemals und nirgends geschehen.

Wir wollen die Aufschlüsse und Belehrungen, die

wir von dem genommenen höchsten Standpuncte der Speculation, als dem organischen Einheitspuncte derselben, noch zu erwarten haben, unmittelbar an die bisher erhaltenen Belehrungen anknüpfen. Wir vernehmen über das Verhältniß des göttlichen Seyns zum Daseyn nun noch Folgendes. *)

7.

Nennen wir Alles, was an dem Seyn aus dem Daseyn folgt, und was, aus diesem folgend, auch bereits eingesehen worden, die Form: so haben wir hiernach zwei Stücke: das Seyn, wie es innerlich und in sich ist, und die Form, welche das erstere, wie es in sich selber ist, ohne die mindeste Veränderung seines innern Wesens, annimmt. Was daher in dem Daseyn ist, ist durchaus nichts anderes als das Eine ewige und unveränderliche Seyn, außer welchem gar nichts zu seyn vermag. Wiederum vermag dieses ewige Seyn nicht anders da zu seyn, außer gerade in dieser Form, da ja diese Form nichts anders ist, als das Daseyn selbst; und somit die Behauptung: das Seyn könne auch in einer andern Form da seyn, so viel heißen würde, als, es könne das Seyn daseyn, ohne doch dazuseyn. Nennen wir das Seyn **A**, und die Form, die gesammte Form versteht sich, in ihrer Einheit gedacht, **B**: so ist das wirkliche Daseyn **A** $\times$ **B** und **B** $\times$ **A**; **A** bestimmt durch **B** und gegenseitig, so daß wir mit unserm Denken nicht von Einem der Endpuncte, sondern vom Mit-

*) s. L. 8te Vorles. S. 219—229. u. 9te Vorl.

telpuncte ausgehen. Denn beide, das Seyn und die Form, sind in der Wirklichkeit verwachsen und gegenseitig von einander durchdrungen, so daß sie in der Wirklichkeit, und ohne daß die Wirklichkeit des Daseyns vernichtet werde, nicht wieder getrennt werden können. — Ja Gott selbst, d. i. das innere Wesen des Absoluten, welches nur unsre Beschränktheit von seinem äußern Daseyn unterscheidet, kann jene absolute Verschmelzung des Wesens mit der Form nicht aufheben; denn selbst sein Daseyn ist ja für das allein entscheidende wahrhaftige Denken nicht zufällig, sondern, da es ist, und außer dem nichts seyn könnte, muß es nothwendig folgen aus dem innern Wesen Gottes, dem zufolge, dieses innere Wesen mit der Form unabtrennlich verbunden und durch sich selber eingetreten ist in die Form, so daß also Gott in ihr also herausgetreten ist, wie er in ihm selber ist.

8.

In dieser Form sind nun zwei Theile zu unterscheiden. Der eine Theil derselben ist die Unendlichkeit der Zerspaltung, wovon bereits die Rede gewesen; der zweite Theil ist eine Spaltung in fünf nebeneinander liegende, und als herrschende Puncte gegenseitig sich ausschließende Ansichtspuncte der Realität. Was in dieser neuen Spaltung sich spaltet, ist offenbar das Absolute, wie es in sich selber ist; — dasselbe, welches in derselben Ungetheiltheit und Einheit der Form, sich auch spaltet ins Unendliche. Aber die, durch jene fünffache Spaltung als herrschend gesetzten Puncte, sind nicht als wirklich,

sondern lediglich als gleich mögliche gesetzt; und das Seyn tritt daher, in Beziehung auf jeden einzelnen, nicht als nothwendig so zu nehmen, oder als wirklich also genommen, sondern nur als möglicher Weise so zu nehmen, ein. Das Reale geht in dieser Beziehung nur bis zur Möglichkeit, und nicht weiter. Es setzt daher durch sein Daseyn eine, von ihm, in seinem innern Wesen völlig unabhängige, Freiheit und Selbstständigkeit seines Genommenwerdens, d. i. der Weise, wie es reflectirt werde. Oder — um dasselbe noch schärfer auszudrücken — das absolute Seyn stellt in diesem seinem Daseyn sich selbst hin als diese absolute Freiheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eigenen innern Seyn. Es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer sich, sondern es ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigene Freiheit außer ihm selber, und es trennt in dieser Rücksicht allerdings sich in seinem Daseyn von Sich in seinem Seyn, und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst. Nun ist die allgemeine Form der freien, selbstständigen Reflexion: Ich. Das absolute Seyn setzt demnach ein selbstständiges und freies Ich, welches sonach zur absoluten Form = B, gehört, und der eigentliche organische Einheitspunct der absoluten Form des absoluten Wesens ist, indem ja auch jene erstere, schon abgeleitete Spaltung ins Unendliche, auf die Selbstständigkeit der Reflexionsform sich gründet. *)

*) s. L. S. 224—229.

An einer andern, früher schon in der Anweisung z. s. L. vorkommenden Stelle wird das Nämliche dem Wesentlichen nach in den Worten ausgedrückt: Durch sein eigenes Daseyn, und zufolge des innern Wesens desselben, stößt Gott zum Theil, d. h. in wieferne es Selbstbewußtseyn wird, sein Daseyn aus von sich, und stellt es hin, wahrhaft selbstständig und frei. Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt dergestalt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keineswegs ein leerer Schein. — Dieser Punct soll es nun auch seyn, welcher das letzte und tiefste Mißverständniß der Speculation löst. *)

Ein Theil aus der beschriebenen Spaltung der objectiven Welt in der Form der Unendlichkeit ist die Spaltung des Einen freien Ichs, welches als Reflexion, auch ewig Eins bleibt, in ein zu vollendendes System von Ichen oder Individuen. Da diese Spaltung zur absoluten, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Grundform des Daseyns gehört: so kann daher kein durch diese Spaltung gesetztes, d. h. kein wirklich gewordenes Individuum jemals untergehen. In sie, diese hier wirklichen, in der Grundform (des göttlichen Daseyns) begründeten Individuen ist das ganze göttliche Seyn, zu unendlicher Fortentwickelung aus ihm selber in der Zeit, gespalten, und an sie nach der absoluten, und im göttlichen Wesen selbst gegründeten Regel einer

*) s. L. 112.

solchen Vertheilung, gleichsam ausgetheilt. Jeder, ohne Ausnahme, erhält sonach nothwendig durch seinen bloßen Eintritt in die Wirklichkeit seinen ihm ausschließend eigenen, und schlechthin keinem andern Individuum außer ihm zukommenden Antheil an dem absoluten übersinnlichen Seyn; denn außerdem wäre er gar kein Resultat der gesetzmäßigen Spaltung des absoluten Seyns, ohne welches gar keine Wirklichkeit ist, und er wäre gar nicht wirklich geworden. Nicht etwa, daß sich das göttliche Wesen an sich zertheilte; denn in allen ohne Ausnahme ist gesetzt, und kann auch, wenn sie sich nur freimachen, erscheinen das Eine und unveränderliche göttliche Wesen, wie es in sich selber ist; nur daß dieses Wesen in jedem in einer andern, und ihm allein eigenthümlichen Gestalt erscheint. Dieser eigenthümliche Antheil eines jeden Individuums am übersinnlichen Seyn wird in folgender Formel durch ein Schema anschaulich dargestellt. Das Seyn gesetzt = **A**, und die Form = **B**: so scheidet das in **B** absolut eingetretene **A** absolut in seinem Eintreten, nicht nach seinem Wesen, sondern nach seiner absoluten Reflexionsgestalt, sich in (**b** + **b** + **b** ∽) d. i. in ein System von Individuen; und jedes n**b** hat in sich 1) das ganze und untheilbare **A**, 2) das ganze und untheilbare **B**, 3) sein **b**, das da gleich ist dem Reste aller übrigen Gestaltungen des **A** durch (**b** + **b** + **b** ∽). — —

9.

Das Seyn allein also ist es, das da Ist in dem Daseyn, und durch dessen Seyen in ihm allein das Da-

seyn ist, und das da ewig bleibet an ihm, wie es in sich selber ist, und ohne dessen Seyn in ihm das Daseyn in nichts schwände. In dem Daseyn aber als Daseyn, oder in der Reflexion, wandelt schlechthin unmittelbar das Seyn seine, durchaus unerfaßbare, höchstens als reines Leben und That, zu beschreibende Form, in ein Wesen, in eine stehende Bestimmtheit. Ob nun hiernach gleich an sich unser Seyn ewig fort das Seyn des Seyens ist und bleibt, und nie etwas anderes seyn kann: so ist doch das, was wir selbst, und für uns selbst sind, haben und besitzen, in der Form unsrer selbst, des Ich, der Reflexion im Bewußtseyn, niemals das Seyn an sich, sondern das Seyn in unserer Form, als Wissen. Frägt man nun aber: Wie denn nun das, in die Form schlechthin nicht rein eintretende Seyn dennoch mit der Form zusammenhänge: so dient zur Antwort, daß man nur statt alles Wir ein bloßes Daß zu setzen habe. Sie hängt schlechthin zusammen; es gibt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend, und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend, mit und neben der Reflexion ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band: Empfindung; und, da es ein Band ist: Liebe; — und, da es das Band des reinen Seyns ist und der Reflexion: die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Seyn und Daseyn, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen; sie ist der Durchkreuzungspunct des obengenannten A und B. — Nicht die Reflexion also, welche vermöge ihres Wesens, sich in sich selber spaltet, und dergestalt mit

sich selbst sich entzweit; nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewißheit, und aller Wahrheit, und aller Realität. Den Stoff und Gehalt der Liebe macht die Reflexion des Lebens zuvörderst zu einem stehenden und objectiven Wesen; welches, also entstandene Wesen, sie sodann in die Unendlichkeit fort wiederum spaltet und anders gestaltet, und so ihre Welt erschafft. Den eigentlichen Grundstoff für diese Welt, an der die Form des Wesens und die Gestalt offenbar das Product der Reflexion sind, gibt die Liebe her, die absolute Liebe Gottes zu seinem Daseyn, oder des Daseyns zum reinen Gotte. Der Reflexion bleibt nur, diesen Grundstoff objectiv hinzustellen und ins Unendliche fort zu gestalten. Auch ist es diese unaustilgbare Liebe zu dem, der Reflexion nothwendig entfliehenden, hinter aller Reflexion sich verbergenden und darum nothwendig in alle Unendlichkeit hinter aller Reflexion aufzusuchenden, reinen und realen Absoluten, welche die Reflexion forttreibt durch die Ewigkeit, und sie ausdehnt zu einer lebendigen Ewigkeit. Die Liebe ist daher höher denn alle Vernunft, und sie ist die Quelle der Vernunft, und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit. Auch ist die Liebe, so wie überhaupt Quelle der Wahrheit und Gewißheit, so auch die Quelle der vollendeten Wahrheit, d. i. der Wissenschaft, deren Element die Reflexion ist. So wie nämlich diese letztere sich selbst klar wird als Liebe des Absoluten, und dasselbe, wie sie nun nothwendig muß, erfasset, als schlechthin über alle Reflexion hinausliegend, und derselben in jeder möglichen Form unzugänglich, geht sie erst ein in die reine, objective Wahrheit; so wie

sie eben dadurch allein auch fähig wird, die Reflexion, die sich ihr vorher noch immer mit der Realität vermischte, rein auszuscheiden und aufzufassen, und alle Producte derselben an der Realität erschöpfend darzustellen, und so eine Wissenslehre zu begründen. Kurz, die zu göttlicher Liebe gewordene, und darum in Gott sich selbst rein vernichtende Reflexion, ist der Standpunct der Wissenschaft. Auf diesem Standpuncte, als dem höchsten, realen Standpuncte einer Seyns- und Lebens- und Seligkeitslehre, d. i. der wahren Speculation, erkennen wir auch erst, daß das, zuvor für das wahre Daseyn gegoltene Bewußtseyn mit seiner ganzen mannigfaltigen Form, nur das Daseyn aus der zweiten Hand, und die bloße Erscheinung desselben, das wahre aber und absolute Daseyn in seiner eigenthümlichen Form, die Liebe sey. In wiefern daher der Mensch die Liebe ist — und dies ist er in der Wurzel seines Lebens immer, und kann nichts anders seyn, obwohl er die Liebe seiner selbst seyn kann — und in wiefern er insbesondere die Liebe Gottes ist, bleibt er immer und ewig das Eine, Wahre und Unvergängliche, so wie Gott selbst, und bleibet Gott selbst. Denn die Liebe ist ewig ganz und in sich gedrungen, und sie hat in sich als Liebe, ewig die Realität ganz; bloß und lediglich die Reflexion ist es, welche theilt und spaltet. Darum ist auch die Spaltung des Einen göttlichen Lebens in verschiedene Individuen keinesweges in der Liebe, sondern sie ist lediglich in der Reflexion; auch ist sie es nur, welche dem Menschen sein eigenes Seyn erst entfremdet und in der ganzen Unendlichkeit dasjenige zu ergreifen

sucht; was er selbst immer und ewig und allgegenwärtig ist und bleibt. Es ist daher nicht sein inneres Wesen, sein eigenes ihm selbst und keinem Fremden angehöriges, das da ewig sich verwandelt, sondern nur die Erscheinung dieses Wesens ist es, was sich verwandelt; das Wesen selber bleibt im Wesen der Erscheinung ewig unerschwinglich. — Das Auge des Menschen verdeckt ihm Gott, und spaltet das reine Licht in farbige Strahlen; oder: Gott wird durch das Auge des Menschen ihm verdeckt, weil er selbst sich durch dieses sein Auge verdeckt wird, und weil sein Sehen nie an sein eigenes Seyn zu reichen vermag. Was er sieht, ist ewig er selber; nur sieht er sich nicht so, wie er selber ist, denn sein Seyn ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich.

10.

Was den Menschen von Gott entfremdet und von ihm trennt, ist also das Nicht-Reale an ihm, bestehend in der eigenthümlichen Form seiner selbst, als Ich, oder Reflexion in Bewußtseyn. Diese eben ist es, welche sein inneres Wesen in eine bloße Erscheinung verwandelt, indem sie das innere Licht des göttlichen Daseyns in ihm in mannigfaltige und unendliche Strahlen zerstreut und zerspaltet, und auf diese Weise an diesen einzelnen Strahlen sich selber und seinem Urquell entfremdet.

Nur als Intelligenzen also sind wir endlich durch die uns eigenthümliche Form des Wissens. Daß wir aber als Intelligenzen, obschon als solche, nichts Reales an sich, sondern lediglich Sich-Darstellung Gottes, dennoch die einzige Sich-Darstellung Gottes, oder

sein Daseyn sind; keinesweges aber die objective, materielle Welt, d. i. die Natur für das lebendige, göttliche Daseyn in der Erscheinung zu halten ist, darüber finden sich insbesondre noch die deutlichsten und bestimmtesten Erklärungen sogleich in der zweiten unter den öffentlichen, über das Wesen des Gelehrten (zu Erlangen gehaltenen) Vorlesungen. Nachdem nämlich daselbst das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß des an sich, rein in sich selber verborgenen, und in sich selbst bleibenden, und durchaus unwandelbaren göttlichen Lebens zu seiner Aeußerung und Darstellung, oder äußerlichen Existenz, bestimmt worden, — wird ausdrücklich bemerkt, daß jenes göttliche absolute Leben auch in der Darstellung Leben bleibe, weil das Lebendige keineswegs in dem Todten, als dem ihm durchaus Entgegengesetzten, dargestellt werden kann. Darum, so wie das Seyn nur Leben ist, eben so ist das wahre und eigentliche Daseyn auch nur lebendig, und das Todte ist weder, noch ist es, im höhern Sinne des Worts, da. Dieses lebendige Daseyn in der Erscheinung wird nun daselbst das menschliche Geschlecht genannt, und hieraus gefolgert, daß also das menschliche Geschlecht allein da sey: und, so wie das Seyn aufgeht und erschöpft ist in dem göttlichen Leben, gehe auch das Daseyn, oder die Darstellung jenes göttlichen Lebens auf in dem gesammten menschlichen Leben, und sey durch dasselbe rein und ganz erschöpft.

Aus jener Sich-Darstellung des Absoluten geht aber zugleich die Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Lebens hervor. Denn in der Darstellung wird

das göttliche Leben ein ins Unendliche sich fortentwickelndes, und, nach dem Grade der innern Lebendigkeit und Kraft, immer höher steigendes Leben in einem Zeitflusse, der kein Ende hat. Das Leben in der Darstellung ist daher in allen Zeitpuncten seines Daseyns, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkt. — Was diesem Leben in der Darstellung Schranken setzt, das Zeitleben anhält und hemmt, und allein durch diese Hemmung dasjenige zu einer Zeit ausdehnt, welches außerdem mit Einem Schlage als ein ganzes und vollendetes Leben hervorbrechen würde, ist die Natur, oder die objective, materielle Welt. Diese ist nicht lebendig und einer unendlichen Fortentwickelung fähig, so wie die Vernunft, sondern todt; — ein starres und in sich beschlossenes Daseyn. Aber sie soll durch das vernünftige Leben in seiner Entwickelung selber belebt werden; sie ist darum der Gegenstand und die Sphäre der Thätigkeit und der Kraftäußerung des ins Unendliche sich fortentwickelnden menschlichen Lebens. Und da das unendliche Fortschreiten dieses zweiten, nicht ursprünglichen, sondern abgeleiteten menschlichen Lebens, — und eben darum, damit ein Fortschreiten möglich sey, zugleich die Endlichkeit und die Beschränktheit des menschlichen Lebens aus jener Sich-Darstellung des Absoluten hervorgehen: so hat die Natur ihren Grund freilich auch in Gott; aber keinesweges als etwas, das da absolute da ist und da seyn soll, sondern nur als Mittel und Bedingung eines andern Daseyns, des Lebendigen im Menschen, und als etwas, das durch den steten Fortschritt dieses Lebendigen immer mehr aufgehoben werden

soll. Denn das, in allen Zeitpuncten seines Daseyns, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkte Leben in der Darstellung, soll die, durch die Natur ihm gesetzten Schranken immerfort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen, und in Leben verwandeln. —

Eine Philosophie also, welche den Namen des Seyns und Daseyns an dasjenige wegwirft, was an sich weder ist, noch da ist, kann darum auch nicht für eine Lehre der Wahrheit, sondern nur des Irrthums gelten; — wie denn auch von aller Zeit her sowohl alle theoretischen Irrthümer, als alle sittlichen Verderbnisse der Menschheit auf diese irrige Ansicht von der Natur, als einem Seyenden und Lebendigen, sich gegründet haben. Und eine solche Philosophie ist nun eben die, welche sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt, und die alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten zu machen, und sie zu vergöttern strebt. Weit entfernt daher, ein Vorschritt zur Wahrheit zu seyn, ist diese sich so nennende Naturphilosophie vielmehr lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthum. *)

Den harten Vorwurf zurückzuweisen, und die so schwer beschuldigte Naturphilosophie in ihrer Dignität als die einzigwahre Wissenschaft des Göttlichen zu rechtfertigen, dagegen die neue speculative Gottes- und Welt-

*) Erl. B. S. 29—31.

Lehre Fichte's in ihrer Grund- und Gehaltlosigkeit darzustellen; — das war die Absicht der polemischen Schrift, welche Schelling gegen Fichte erscheinen ließ. Wir verweisen unsere Leser auf diese, unter dem Titel: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Lehre Fichte's herausgegebene Schrift, die zugleich eine Erläuterungsschrift der erstern seyn sollte.

Was hilft es ihm — frägt hier unter andern Schelling, sich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott, als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn ist, angeeignet zu haben? — Er meint wohl, diese umfassenden Wahrheiten aufnehmen, und doch in seiner Einseitigkeit verharren zu können. Er irrt sich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in diesen klaren Regionen kann sich die Halbheit nicht verbergen. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, maßt er sich an; aber die Consequenz begreift und sieht er nicht, und versteht darum auch nicht den Standpunct der Naturphilosophie (S. 21.)

Dieser Standpunct wird uns daselbst bestimmt angegeben als der Standpunct der Darstellung des Lebens Gottes, nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens. — Von dieser Darstellung wird darum auch dort behauptet, daß sie ohne Zweifel die letzte Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und darum auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst, nämlich der einzig wahren Philoso-

phie des Göttlichen sey, die sonach in ihrer Consequenz ipso facto Naturphilosophie ist, als eine Wissenschaft des allein Wahren und Positiven, zum Unterschiede von der falschen, die da ist in dem nicht Wirklichen; d. h. in dem nicht Wahren. (S. 16.)

Ganz anders lautet dagegen die Rechtfertigung der Naturphilosophie gegen die, späterhin von Seiten Jacobi's (in dessen Schrift: von den göttlichen Dingen rc.) ihr gemachte Beschuldigung, daß sie lehre: die Natur sey Eins und Alles, und über ihr sey Nichts. — Dort wurde noch ausdrücklich die Grundbehauptung der Naturphilosophie, als einer Wissenschaft des Göttlichen: Gott ist wesentlich das Seyn — für ganz gleichbedeutend mit der Behauptung erklärt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. (S. 16.) —

Nun aber vernehmen wir von dem Gegner Jacobi's die katechorische Erklärung: Gott, als das wahrhafte Seyn, d. i. Gott im eminenten Verstande, als Subject, ist ein außer und über der Natur Seyendes. — Dieses vorausgesetzt, wäre demnach auch die Naturphilosophie keinesweges eine Wissenschaft des Göttlichen, wofern unter der letztern die Wissenschaft von Gott im eminenten Verstande, als dem absolut Seyenden, d. i. als Subject, zu verstehen ist. — Wie läßt sich nun der Gegensatz in den beiden Behauptungen vereinigen? die Naturphilosophie ist ipso facto eine Wissenschaft des Göttlichen, und sie ist es in gewissem Sinne auch nicht? — Der Urheber der Naturphilosophie, als eine Wissenschaft des Göttlichen, löset selbst das Räthsel des anscheinenden Widerspruches, indem er

uns in seinen spätern Darstellungen des absoluten Identitätssystems nähere Aufschlüsse über das Verhältniß eröffnet, worin die Naturphilosophie zur Wissenschaft des Göttlichen steht. — Durch diese Aufschlüsse werden wir belehrt, daß die Naturphilosophie, weit entfernt lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthum zu seyn, vielmehr ein Vorschritt zur Wahrheit; ja daß die Idee derselben eine nothwendige, nicht nur auf dem Wege zur Vollendung (der höchsten Wissenschaft des Göttlichen) liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee sey. Zwar könne die Naturphilosophie, als solche an sich selbst, nicht für die Wissenschaft des Göttlichen gelten; aber sie sey doch das nothwendige und lebendige Fundament derselben, weil allein nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie diejenige Ansicht sich entwickeln läßt, welche allen den Aufgaben ein Genüge zu leisten vermag, die eine, im Sinne und Geiste des Theismus zu begründende und zu vollendende Wissenschaft des Göttlichen zu lösen hat. —

Gehen wir also nun ohne weiteres in dem hiernächst folgenden Abschnitte zu Darstellung der neuen, vielversprechenden Ansicht, zu welcher uns die Schelling'sche absolute Identitätslehre auf dem Wege ihrer progressiven Ausbildung am erreichten Ziele ihres Strebens zuletzt hingeführt hat.

Dritter Abschnitt.

Die Philosophie der absoluten Identität, als eine Wissenschaft des Göttlichen, unter dem Charakter eines auf den Naturalismus gegründeten Theismus.

In den philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, (s. Schelling's philosophische Schriften. Landshut 1809) wird uns mit einer, über das Verhältniß der neuern zu der ältern Spinozischen absoluten Identitätslehre gegebenen Erklärung der Schlüssel dargeboten, welcher die hohe und interessante Ansicht, die aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie sich entwickeln läßt, uns eröffnen soll.

„Der Spinozische Grundbegriff, wie Schelling daselbst (S. 419) über jenes Verhältniß sich nunmehr erklärt, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Puncte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur, und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit

herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werden.“ —

Der Urheber der neuern absoluten Identitätslehre mag sich hier freilich wohl auf die frühern Erklärungen berufen dürfen, die bestimmt darauf hingedeutet hatten, daß mit Ausbildung des Systems von seiner reellen Seite das Ganze noch nicht vollendet sey, sondern seine Vollendung von der Ausbildung seines ideellen Theils, als eines Seitenstückes zu dem reellen, erst noch erwarte. Wirklich findet sich auch schon in der Schluß-Anmerkung zu der ersten urkundlichen Darstellung des Systems der absoluten Identität die wohl zu beachtende Erinnerung: es möchten sich, da mit jener Darstellung das Ganze noch nicht geschlossen sey, diejenigen Leser, welchen nicht ihr Gefühl sagt, daß sie den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück begriffen haben, mit ihrem Urtheil ja nicht übereilen. Denjenigen Lesern dagegen, welchen ihr Gefühl dieß sagt, und die darum jetzt schon mit ihren Gedanken der künftigen weitern Darstellung des Identitätslehrers zuvoreilen, wird zum voraus bereits angekündigt, daß sie von dem Puncte aus, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist, zur Construction der ideellen Reihe sollen eingeladen, und eben so wieder durch die drei, in Ansehung des ideellen Factors, positiven Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negativen, zur Construction des absoluten Schwerpuncts geführt werden, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen. Was hier nur noch erst ganz unbestimmt angedeutet

worden, als ein bloßer Fingerzeig für gewisse befreundete Leser, die den Sinn des Ganzen schon aus dem bloßen Bruchstück im voraus begriffen haben; das wird in der, späterhin (in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft) gegebenen aphoristischen Darstellung der Hauptlehren der Naturphilosophie, schon um etwas bestimmter aufgestellt, auch zur Uebersicht des Ganzen sogar ein allgemeines Schema der drei Potenzen des ideellen, wie des reellen Factors, verzeichnet. „Wie die Natur — heißt es daselbst — (Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie S. 65. Satz 213) nur dadurch ihre Vollendung erreicht, daß die Einheit ganz sich erkennt in der Unendlichkeit (A = A) und ihr gleich wird: so die ideale Welt nur dadurch, daß die Unendlichkeit, der Fesseln der zufälligen Einheit wieder entbunden, in gleicher Klarheit mit der Einheit besteht; welches auf verschiedene Weise trachten zu vollbringen die Wissenschaft, die Religion und die Kunst; am meisten aber die göttliche, alles auflösende Philosophie, und der in unendlicher Freiheit und Einheit zugleich lebende harmonische Staat." — Anstatt aber nun tiefer in die Verhältnisse der idealen Welt einzudringen, wird zur Uebersicht bloß folgendes allgemeine Schema vom Ganzen verzeichnet, jedoch mit einer Warnung vor Mißbrauch in Beziehung auf die, welche den Geist nicht haben, es zu beleben.

Gott
das (absolute) All

relativ reales All		relativ ideales All
Schwere (A¹) Materie		Wahrheit, Wissenschaft
Licht (A²) Bewegung		Güte, Religion
Leben (A³) Organismus		Schönheit, Kunst
das Weltsystem	Vernunft	die Geschichte
der Mensch	Philosophie	der Staat.

Durch die Ausbildung des absoluten Identitätssystems, als Naturphilosophie, sollte also das Ganze der Philosophie noch nicht seine Vollständigkeit erreicht haben, und für das Ganze schon genommen werden. Daß aber dieser reelle Theil des Ganzen der Philosophie erst durch die Ergänzung mit einem ideellen der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde, hätte sich gewiß nicht aus den frühern Aeußerungen des Lehrers der neuern Naturphilosophie schließen lassen. Vielmehr mußte man ja wohl, diesen so bestimmt und deutlich ausgesprochenen Erklärungen zufolge, die, unter der Idee der Naturphilosphie uns dargelegte Wissenschaft des Absoluten eben auch in der Würde und Gültigkeit des eigentlichen Vernunftsystems anerkennen. Oder ließen sich die, in der Erläuterungsschrift der Naturphilosophie, als Darlegung des wahren Verhältnisses dieser Philosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre, gegebenen Erklärungen, anders deuten, als so, daß die Naturphilosophie, als solche, nicht etwa nur erst durch irgend eine Ergänzung der Erhebung in das eigentliche Vernunft-

system fähig werde, sondern in der That und Wahrheit dieses System schon selbst sey? — Es wird nämlich in der angeführten Schrift mit ausdrücklichen Worten behauptet: Philosophie, als Wissenschaft des Göttlichen, als des allein Positiven und Wirklichen, in der wirklichen, oder Naturwelt, sey wesentlich Naturphilosophie; und wäre sie das nicht, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen, oder Naturwelt sey; d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben. — Darin allein wird auch das Unterscheidende dieser Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren gesetzt, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist. Ist nämlich Gott wesentlich das Seyn, d. h. ist er wesentlich die Natur und umgekehrt: so muß darum alle wahre Philosophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein Wahren und Positiven ist, auch ipso facto Naturphilosophie seyn. Das mit der Idee der Naturphilosophie unternommene Hinausgehen, nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus, bis zu der Anschauung in der Wirklichkeit, und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt (der idealen) mit der Naturwelt (der realen), wird demnach auch für den letzten Schritt angesehen, welchen nun für immer die Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde. *) Und so war denn auch vorher schon in der frühern Schrift, erschienen unter dem Titel

*) Erläuterungsschrift rc. S. 15—19.

Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip, die Naturphilosophie, ihrem unterscheidenden Charakter nach, als die Wissenschaft des Göttlichen genannt und gepriesen worden, wegen anerkannter Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips der Dinge; d. i. der heiligen Einheit, worin Gott ungetrennt mit der Natur ist. „Denn die höchste Macht oder der wahre Gott ist der, außer welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die, außer der nicht Gott ist." *)

Wenn nun hiernach der Spinozische Grundbegriff von Gott, als dem **omne Esse, et praeter quod nullum datur Esse**, mit dem Grundbegriffe der neuern Naturphilosophie, wonach Gott wesentlich das Seyn ist, so daß es kein Seyn gibt, als eben Gott, vollkommen zusammentrifft: so möchte man wohl wissen, worin jener Spinozische Grundbegriff noch einer Verbesserung bedurfte, die ihm die neuere naturphilosophische Wissenschaft des Göttlichen dadurch gegeben, daß sie ihn durch das Princip des Idealismus vergeistiget und in Einem wesentlichen Puncte verändert hat. — Nach mehreren frühern, übereinstimmenden Aeußerungen des neuern absoluten Identitätslehrers über die Spinozische Lehre, hätte man gewiß nicht glauben sollen, daß mit dem Grundbegriffe derselben eine wesentliche Reform vorzunehmen sey, welche der neuere Naturphilosoph für die Folge sich vorbehalten habe, um durch eine solche nöthige Verbesserung und Vergeistigung die ältere Naturphilosophie, als

*) Bruno rc. S. 178 u. 179.

eine Wissenschaft des Göttlichen, allererst der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig zu machen. — In der Vorerinnerung zu der ersten Darstellung seines Systems der Philosophie, als eines Systems der absoluten Identität, versichert uns Schelling: er habe, was die Weise der Darstellung betrifft, sich hierin Spinoza zum Muster genommen, nicht nur, weil er denjenigen, welchem er dem Inhalt und der Sache nach durch dieses System am meisten sich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen, den meisten Grund gehabt, sondern auch, weil diese Form zugleich die größte Kürze der Darstellung verstatte, und die Evidenz der Beweise am bestimmtesten beurtheilen lasse." —

Und in der Darstellung selbst (Zusatz **II.** zu §. **44**) findet sich eine Parallele gezogen zwischen der ältern Spinozischen und der neuern Identitätslehre in Beziehung auf die beiden Formen, oder Principien des Reellen und des Idellen, unter welchen beiden die absolute Identität ganz und gleich existirt. Hier lesen wir nämlich: „Da **A** das erkennende Princip, **B** aber, wie wir finden werden, das an sich Unbegränzte, oder die unendliche Extension ist: so haben wir hier ganz genau die beiden Spinozischen Attribute der absoluten Substanz, nur daß wir diese nie bloß idealiter, wie man den Spinoza insgemein wenigstens versteht, sondern durchaus als **realiter** Eins denken, so daß nichts unter der Form **A** gesetzt werden kann, was nicht, als solches, **eo ipso** auch unter der Form **B**; und nichts unter **B**, was nicht un-

mittelbar und eben deswegen auch unter A gesetzt wäre; Gedanke und Ausdehnung also nie und in nichts, auch nicht in Gedanken und in der Ausdehnung selbst, getrennt, sondern durchgängig beisammen und Eins sind." — Da der neuere Identitätslehrer an Spinoza sein Muster und Vorbild anerkennt, dem er auch dem Inhalte und der Sache nach durch sein System sich anzunähern gesucht: so dürfen wir darum wohl glauben, daß er diesen seinen Vorgänger nicht so, wie man ihn gemeinhin versteht, sondern in Ansehung des angeführten Punctes wenigstens, auf eine Weise aufgefaßt und gedeutet habe, die mit seiner eigenen Ansicht von dem reellen Einsseyn jener beiden Formen in der absoluten Identität vollkommen übereinstimmte. Daß der neuere, den ältern Identitätslehrer, als seinen Vorgänger und sein Vorbild, auch wirklich so verstanden, darüber geben uns die, in der neuern Zeitschrift für speculative Physik über den wahren Geist und Sinn der ältern Spinozischen Identitätslehre, vorkommenden Aeußerungen noch deutlichere und bestimmtere Aufschlüsse. Es wird nämlich daselbst — wie wir dieses auch bereits bei der Darstellung des Spinozischen Systems erwähnt hatten — von Spinoza ganz entschieden behauptet: „Daß er wirklich im Besitze des absoluten Bewußtseyns, welches das absolute Erkennen selbst ist, gewesen sey, indem er, wie jeden Augenblick zu beweisen stehe, und in der Folge dieser Betrachtungen noch näher gezeigt werden solle, die intellectuelle Anschauung, als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart, und selbst mit einer Klarheit erkannt habe, wie wenige

vor ihm, und beinahe keiner nach ihm." *) — Als Erweis dieser Behauptung dienen folgende, zu Aufhellung des richtigen Verständnisses des Spinozismus angestellte Betrachtungen. Zuvörderst nämlich wird auch nach Spinoza das Denken als Denken, die Ausdehnung als Ausdehnung, nur an der natura naturata unterschieden, so daß also im Absoluten an und für sich selbst weder etwas von einem Denken und einer Ausdehnung, sondern nur die Einheit von beiden ist, welche Einheit Spinoza bestimmt so ausdrückt, daß, aufs Absolute bezogen, die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz Eine und dieselbe seyen, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird (worin schon die Behauptung liegt, daß, absolut betrachtet, die reine Substanz weder das eine noch das andre sey). — Da ferner schon die Bezeichnung beider, als göttlicher Attribute, beide zur Form, und, da sie in Bezug auf das göttliche Wesen doch als Eins gesetzt werden, die Einheit von beiden zur absoluten Form macht: so könne man schon hierdurch belehrt werden, daß es nur entweder an der ausdrücklichen Reflexion, oder vielleicht selbst bloß an der ausdrücklichen Behauptung fehle, wenn man in der Darstellung des Spinoza nicht unmittelbar die Einheit von Denken und Ausdehnung, als die identische, aber deswegen nichts von beiden enthaltende, Form des absoluten Wesens, diese absolute Form aber, als solche, wiederum in der totalen Indifferenz mit dem Wesen erkannt habe. — Und dringe man endlich noch tiefer in

*) N. Ztschr. rc. sp. Ph. B. 1. S. 22. 23.

den Inhalt des Spinozismus und bis zu dem Punct, wo auch in der reflectirten Welt die beiden entgegengesetzten Formen wieder absolut identisch werdend, die absolute Form, und mit ihr das absolute Erkennen, welches dem Wesen gleich, und die Substanz selbst ist, produciren: so finde man allen Gegensatz aufgehoben in dem, was Spinoza zum formalen Princip des absoluten Erkennens macht, dem ewigen Begriff, oder der Idee, welche nach ihm das Wesen der Seele constituirt, und in der die Seele als modus des Denkens, der Leib aber als modus der Ausdehnung schlechthin Eins sind. Hier also sey die Idee, und, in Bezug auf das Absolute, die Idee aller Ideen, die absolute Form, das absolute Erkennen ausdrücklich als dasjenige ausgesprochen, aus welchem erst Denken und Ausdehnung, Ideelles also und Reelles an den endlichen Dingen, oder im endlichen Erkennen, sich abscheiden, und das in seiner Einfachheit und lautern Identität gedacht, das Wesen und die Substanz des Absoluten selbst sey. — Dem Spinozismus scheine demnach nur die Idee des absoluten Erkennens, als der identischen, nothwendigen und ersten Form zu fehlen, weil er Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Attribute des göttlichen Wesens, oder der absoluten Substanz gesetzt hat; und in diesem Scheine allein liege auch der Grund, im Spinozismus die absolute, an sich weder identistische noch realistische Philosophie, zu mißkennen, ihn als Realismus zu betrachten, und somit dessen Urheber zum Dogmatiker zu stempeln. *)

*) Neuere Zeitschr. f. sp. Ph. §. III. S. 49—51.

Der neuere Lehrer der absoluten, an sich weder idealistischen noch realistischen Philosophie, hätte also doch wirklich auch im Spinozismus schon dieselbe Philosophie anerkannt, und nur — wie er sich anderwärts (in der Schrift: Philosophie und Religion S. 3) über den Spinoza äußert, nur das eine an ihm zu tadeln gefunden, daß er, einem herrschenden System gegenüber, es nicht vermieden, den Schein und die grellere Farbe eines, nur andern, Dogmatismus anzunehmen. Daß aber wirklich der Realismus des Spinoza, zwar nicht, wie man ihn gemeinhin zu verstehen pflegt, wohl aber wie er seinem ächten Sinn und Geiste nach zu deuten ist, für vollendet von Seiten der Form, und darum eben für die an sich weder idealistische noch realistische Philosophie anzusehen sey, erhellet unwidersprechlich daraus, daß: (wie auch in der bereits erwähnten polemischen Schrift gegen Fichte vom Spinozismus gerühmt wird) dieser Realismus, weil er wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn, ausgegangen ist, auch von selbst zur absoluten Erkenntniß habe gelangen müssen. Da nämlich zwischen dem absoluten Seyn und dem absoluten Erkennen kein wahrer, reeller Gegensatz statt findet, sondern beide unmittelbar, ohne ein höheres Band, und an sich selbst Eins sind: so könne auch zwischen den zwei Systemen, die Vorzugsweise bloß von dem Einen oder dem Andern beider Glieder, dem absoluten Erkennen, ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch statt finden; vielmehr könne das eine System unmittelbar in das andre sich auflösen.*) —

---

*) Erläuterungsschr. der N. Ph. S. 51. 52.

Damit hat uns der neuere Identitätslehrer zugleich die verschiedenen einander entgegengesetzten Wege anzeigen wollen, auf welchem sein Vorgänger Spinoza, und auf welchem Er selbst an Einem und demselben hohen Ziele angekommen sind; indem der Erstere, vom wahren, absoluten Seyn ausgehender, und durch Leitung dieser Idee zur absoluten Erkenntniß gelangter Realismus in Idealismus; dagegen des Letztern eigener, vom absoluten Erkennen ausgehender Idealismus, in das Entgegengegengesetzte, den Realismus, sich ausgelöst habe. Beide, der Vorgänger und sein Nachfolger hätten nothwendig sonach, und ohne Widerspruch Einen Gegenstand, das Absolute, betrachtet, mit dem Unterschiede nur, daß der ältere denselben Gegenstand zuerst und Vorzugsweise von Seiten des Wesens oder Seyns, der neuere dagegen zuerst und Vorzugsweise von Seiten der Form, oder des absoluten Erkennens, betrachtet. Beide hätten aber doch auf ihren entgegengesetzten Wegen, und durch ihre verschiedene Betrachtungsweise desselben Gegenstandes zur Einsicht in die Indifferenz des absoluten Erkennens mit dem absoluten Seyn, und des absoluten Seyns mit dem absoluten Erkennen gelangen müssen; welche Einsicht sie sodann nothwendig zu einer Philosophie ohne allen Gegensatz, der Philosophie schlechthin, geführt haben. — So war demnach, allen diesen, über den Spinozismus ausgestellten Zeugnissen zufolge, der neuere mit dem ältern Lehrer des Absoluten im Wesentlichen, in dem Grundbegriffe nämlich von der absoluten Einheit und Indifferenz des Seyn und Erkennens, einverstanden. — Wie ganz anders aber lauten die Urtheile, die wir späterhin aus dem

Munde des neuern Identitätslehrers über seinen Vorgänger vernehmen. In den philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit u. s. w. wird der Spinozismus ein einseitig realistisches System genannt, und von diesem Ausdrucke behauptet, daß durch ihn noch weit richtiger als durch den ihm auch beigelegten Namen des Pantheismus das Eigenthümliche des Systems bezeichnet werde. Ueberdies will uns der neuere Lehrer des Absoluten sogar noch versichern, daß der, vom Spinozismus zu Bezeichnung seines eigenthümlichen Geistes und Charakters gewählte Ausdruck eines einseitigen Realismus, auch nicht jetzt das erste Mal gebraucht werde. Wie? — etwa nicht von allen denen nur, die im Spinozismus, aus dem oben angeführten bloß scheinbaren, vom Mangel an der ausdrücklichen Reflexion, oder vielleicht selbst bloß an der ausdrücklichen Behauptung hergenommenen Grunde, die absolute, an sich weder idealistische noch realistische Philosophie mißkennen, und darum denselben als Realismus betrachten, sondern auch von ihm selbst, ihm, der sich dieser Mißkenntniß nicht schuldig gemacht? Es würde verdrüßlich seyn, sagt er, in seiner eben erwähnten spätern Schrift, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punct in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wir haben diese, aus den frühern Schriften des Verfassers, namentlich aus der ältern und neuern Zeitschrift für speculative Physik angezogenen, Erklärungen so eben kennen gelernt, und mögen es darum auch gern glauben, daß es dem Verfasser der spätern Schrift verdrüßlich seyn müßte, zu wiederholen, was und wie der Verfasser der ersten Schriften vom

Spinozismus geurtheilt hatte. Aber es ist dem neuern absoluten Identitätslehrer mit seiner Ansicht vom Spinozischen Realismus gerade so ergangen, wie mit seiner Meinung vom Fichte'schen Idealismus. Wie er Anfangs in dem absoluten Ich der Fichte'schen Lehre die absolute Selbstbejahung, und demnach die ewige Form in dem ewigen Wesen glaubte erkannt zu haben, in der Folge jedoch durch das vielfältig bewiesene Unvermögen des Urhebers jenes subjectiven Idealismus selbst in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, von seiner Anfangs gefaßten günstigen Meinung über denselben zurückkommen und sich überzeugen mußte, daß er ihm den höhern Standpunct des absoluten, bis zur Indifferenz mit dem Seyn durchdringenden Erkennens nur geliehen habe: so hat er auch seine Anfangs gefaßte hohe Idee von dem Spinozischen Grundbegriffe des Seyns späterhin wieder zurückgenommen. — Der Realismus des Spinoza hat es sich sonach nunmehr müssen gefallen lassen, als ein einseitig realistisches System auf Eine Linie mit dem eben so einseitig idealistischen System der Fichte'schen Lehre herabgesetzt zu werden. Und so war auch jetzt erst die Beantwortung der, im Bruno (S. 212) aufgeworfenen Frage: ob man wohl einen solchen Realismus für vollendet von Seiten der Form ansehen könne, der Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Eigenschaften des Absoluten ansieht, auch in bestimmter Beziehung auf den Spinozischen Realismus, zum Nachtheile desselben, entschieden. So mußte denn freilich auch der Grundbegriff des, in seiner Einseitigkeit erkannten, und darum als mangelhaft und unvollendet befundenen Spinozischen

Realismus auf eine solche Weise umgestaltet und verbessert werden, daß er zur Grundlage eines Systems der Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus dienen konnte. Wodurch nun aber der Spinozische Grundbegriff diese nöthige Umgestaltung und Verbesserung erhalten, darüber hat uns der neuere Lehrer der alleinigen, absoluten, weder idealistischen noch realistischen Philosophie, dessen Bestrebungen, seiner ausgesprochenen Absicht zufolge, auf Begründung und Ausbildung des genannten Systems der Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus gerichtet gewesen, in der von uns bereits angeführten Erklärung einen Aufschluß gegeben, welcher zugleich andeutet, auf welchem Wege und unter wessen Vermittelung dem ältern, einseitig realistischen Begriffe das Glück dieser nöthigen Ergänzung und Verbesserung zu Theil geworden.

Jener Erklärung zufolge ist es also der Idealismus unsrer neuern Philosophie, durch dessen Princip der Spinozische Grundbegriff ist vergeistiget, und zugleich in Einem wesentlichen Puncte verändert worden. — Aber welcher Idealismus ist wohl hier gemeint? Der Idealismus als Kriticismus, oder der subjective Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre mit seinem Princip: das Ich=Alles; oder der objective Idealismus, welcher jenem subjectiven Princip die objective Bedeutung gegeben, wonach Alles=Ich ist? —

Daß auch schon dem ersten, unter dem Charakter des Kriticismus aufgetretenen Idealismus, sein bestimmter Antheil an dem neuern absoluten Identitätssysteme gebühre, darüber hatte sich der neuere absolute Identitätslehrer

deutlich und bestimmt erklärt durch sein über den Kriticismus ausgesprochenes, und von uns oben bereits angeführtes Urtheil: es könne der transcendentale Idealismus dem Kriticismus nur jene negative Befreiung von den Schranken des Endlichen verdanken, indem derselbe alle Form der Endlichkeit gänzlich und ohne Ausnahme präcipitirt, und auf diese Weise als ein großer Niederschlagungsproceß gewirkt, und so den philosophischen Himmel wenigstens negativ aufgehellt habe. Mit dem, am Kriticismus gepriesenen negativen Verdienste um die wahre Philosophie, kann nun ohne Zweifel nichts anders gemeint seyn, als eben das, was der Lehrer der Philosophie des Absoluten selbst als wesentlich zur Erkenntniß der wahren Philosophie gefordert; wir meinen: das absolute Getrennthalten, die vollkommene Abscheidung der erscheinenden Welt von der schlechthin realen, welche letztere in der Sprache des Kriticismus die intelligible Welt, oder die Welt des übersinnlichen Seyns der Dinge an sich, im Gegensatze mit der Sinnen- oder Erscheinungswelt, genannt wird. *)

Wann nun die neuere Naturphilosophie, als eine, den Spinozischen Grundbegriff vergeistigte Lehre des Absoluten, gegen die Anklage einer Identification Gottes, als des Absoluten, mit der Sinnen- oder Erscheinungswelt protestirt: so glaubt sie diese ihre Protestation eben damit vollkommen rechtfertigen zu können, daß sie

*) Vgl. die Schrift Schelling's: Philosophie und Religion, desgl. dessen neue Zeitschr. für speculative Physik. §. III. S. 73.

ja durch das absolute Getrennthalten der erscheinenden Welt von der schlechthin realen, jene als absolute Nichtrealität gesetzt, und von den Gesetzen, welche nach Kant ihre Möglichkeit, als Bedingungen derselben, aussprechen, dargethan habe, daß sie vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit seyen, daß mithin die Sinnenwelt durchaus kein positives, sondern lediglich ein bloß negatives Verhältniß zu Gott haben könne. *) Da die neuere Wissenschaft des Absoluten und Göttlichen früherhin mit ausdrücklichen Worten die Behauptung ausgesprochen hatte: Gott sey wesentlich die Natur und umgekehrt; weßhalb auch alle wahre Philosophie, d. h. die Wissenschaft des Göttlichen, als des allein Positiven und Wirklichen in der wirklichen oder Naturwelt, ipso facto wesentlich Naturphilosophie sey: so durfte es wohl nicht befremden, daß auch die neuere Lehre, gleich der ältern des Spinozismus, der Vermischung Gottes mit der Natur angeklagt wurde. Diese Anklage wird aber nun (in der mehr gedachten Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit) als völlig unstatthaft und grundlos zurückgewiesen, indem hier erst der wesentliche Unterscheidungspunct der neuern Naturphilosophie von der ältern bestimmt angegeben wird; ein Punct, welcher zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführen soll. Der, durch das Princip des Idealismus vergeistigte Spinozische Grundbegriff, hat nämlich, wie

*) Philosophie und Religion S. 52. 53. N. Ztschr. für specul. Phys. B. I. H. 2. S. 11.

uns versichert wird, in der höhern Betrachtungsweise der Natur, und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis erhalten, woraus diejenige höhere Naturphilosophie, als ein lebendiger, von dem Spinozischen abstracten, sich wesentlich unterscheidender Realismus erwachsen, ohne dessen Basis der Idealismus ein eben so leeres und abgezogenes System wird, als das Leibnitzische, Spinozische oder irgend ein anderes Dogmatisches. In der Vereinigung eines solchen lebendigen, aus jener höhern Betrachtungsweise der Natur hervorgehenden, Realismus mit dem Idealismus, und der Wechseldurchdringung beider, besteht nun das lebendige Ganze einer Philosophie, die einzig und allein der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig ist. In dem lebendigen und vollständigen Ganzen dieser Philosophie ist aber der Idealismus die S e e l e, der Realismus der L e i b derselben; welche sonach nur beide zusammen ein lebendiges Ganzes ausmachen. Als der bloße Leib der Philosophie kann zwar der Realismus nie das Princip hergeben; aber er muß doch Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht; gleichsam Fleisch und Blut annimmt. Der wahren Philosophie, welche allein nur auf die Würde eines Vernunftsystems Ansprüche zu machen berechtigt ist, darf es demnach weder an jener lebendigen reellen Basis, noch an dem ideellen Princip mangeln. Fehlt ihr jenes, als das lebendige Fundament; welches ein Zeichen ist, daß auch das ideelle Princip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Asei-

tät, Modificationen u. s. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Contrast stehen. — Unter den Systemen dieser Art ist ohne Zweifel ganz vorzüglich das Spinozische begriffen; denn die Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott, welche der Grund dieses ganzen Systems ist, muß ja zum wenigsten erst belebt und der Abstraction entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann. Der Abstraction soll sie nun wirklich durch die neuere Naturphilosophie entrissen worden seyn, indem diese von der niedern, in jener herrschenden, mechanischen Betrachtungsweise der Natur, zu der höhern dynamischen Naturansicht sich erhoben, und in der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen die lebendige Basis, und in und mit derselben das Mittel der Vergeistigung des Spinozischen abstracten Grundbegriffes von der unendlichen Substanz, als eines Dinges, und von den Weltwesen, als Dingen, und als Modificationen der göttlichen Substanz, gefunden habe.

Aus den Grundsätzen dieser dynamischen Naturphilosophie, deren Eigenthümliches darin besteht, daß sie, als ein System der Wechseldurchdringung des Realismus und des Idealismus, ein lebendiges, aus Leib und Seele bestehendes Ganzes bildet, indem sie den Realismus zu ihrem lebendigen Fundament, und den Idealismus zu ihrem Princip macht, wird nun diejenige Ansicht entwickelt, durch welche eben diese Naturphilosophie unsrer Zeit von den Systemen eines einseitigen und abstracten bloßen Realismus ohne das ideelle Princip, und

eines eben so einseitigen und abstracten Idealismus ohne die reelle und lebendige Basis, sich unterscheidet.

Da diese Ansicht in der genetischen Geschichte der progressiven Ausbildung des absoluten Identitätssystems eine wichtige und bedeutende Epoche macht, indem hier der Wendepunct liegt, bei welchem die neuere Naturphilosophie von dem Wege des Spinoza aufs bestimmteste ablenkt, um vom Naturalismus zu einem wissenschaftlichen Theismus zu gelangen: so werden wir uns mit derselben nunmehr näher bekannt zu machen haben. Wir nehmen die Grundzüge zu unsrer Darstellung dieser Ansicht aus der mehrgedachten Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit rc. desgleichen aus der, unter dem Titel: Denkmal, drei Jahre später, erschienenen polemischen Schrift gegen Jacobi, in welcher auf jene frühere Schrift ausdrücklich zurückverwiesen wird.

Bei Darlegung der neuen Ansicht haben wir vor allem auf das Princip unser Augenmerk zu richten, woraus dieselbe entwickelt wird, und welches eben der Punct ist, bei welchem die neuere Naturphilosophie nach der ausdrücklichen Versicherung ihres Urhebers von dem Wege des Spinoza aufs bestimmteste ablenkt. — Es frägt sich demnach zunächst: Welches ist dieser Punct? — Hierüber erhalten wir folgende Auskunft. *) „Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, so-

*) Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit rc. S. 429.

fern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist." Diese Unterscheidung, von welcher behauptet wird, daß sie eben so alt sey, wie die erste wissenschaftliche Darstellung der Naturphilosophie, soll es eben auch seyn, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt; eine Unterscheidung, welche auf der ersten, urkundlichsten, in der ältern Zeitschrift für speculative Physik (B. II. Heft 2. §. 54. Anm.; ferner Anm. zu §. 95. und Erklärung S. 114) befindlichen Fundamentalerklärung der Natur beruhen soll. Diese daselbst gegebene Erklärung wird nämlich von dem Urheber des absoluten Identitätssystems in seiner polemischen Schrift gegen Jacobi (Denkmal rc. S. 4—7) dem Vorwurfe entgegengesetzt, welchen dieser der Naturphilosophie gemacht, als sey ihren Grundsätzen zufolge über der Natur Nichts; — die Natur allein sey; — Eins und Alles. Zu Entkräftung dieser Beschuldigung beruft sich Schelling auf die gedachte Erklärung, durch welche er beweisen will, daß der, seiner Lehre angeschuldigte Satz: über der Natur sey nichts, und sie allein sey, in keiner seiner Schriften könne angetroffen werden, weil dieser Satz gegen den von der Natur gegebenen Grundbegriff seines ganzen Systems streite. So lange demnach die gegebene Fundamentalerklärung der Natur nicht ausgelöscht sey, werde auch die Wahrheit der Jacobischen Beschuldigung geläugnet werden müssen. Diese Erklärung selbst lautet wörtlich so: „Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres eigenen Seyns betrachtet wird."

Als Corollarium dieser Erklärung wird noch die Bemerkung hinzugesetzt: Wir sehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt. — In derselben polemischen Schrift gegen Jacobi wird die aus der Zeitschrift angeführte Erklärung auch noch auf folgende Weise commentirt. „Hier wird, heißt es daselbst, *) die seyende absolute Identität, von der nichtseyenden, die nur Grund (in Schellings Sprache so viel als Grundlage) ihrer Existenz ist, unterschieden, und die letzte allein als Natur erklärt; d. i. also als die (noch) nichtseyende (bloß objective) absolute Identität." „Da ferner das Seyende allgemein über dem seyn muß, was nur Grund (Grundlage) seiner Existenz ist: so sey offenbar, daß, zufolge eben dieser Erklärung, die seyende absolute Identität (Gott im eminenten Verstande, Gott als Subject) über der Natur, als der nichtseyenden — bloß objectiven — absoluten Identität gesetzt werde, die sich nur als Grund des Seyns verhalte. Vom höchsten Standpuncte der schon seyenden absoluten Identität ist sonach Natur Alles, was jenseits des absoluten, nämlich subjectiven Seyns der schon seyenden absoluten Identität liegt; vom Standpunct des Menschen dagegen wird Natur alles seyn, was für uns diesseits der seyenden absoluten Identität, nämlich diesseits ihres absoluten, subjectiven Seyns, liegt. Es erhelle demnach hieraus, daß, die Natur, oder auch unsre eigene gegenwärtige Existenz

*) Denkmal rc. S. 6. 7. 8.

zum Standpunct angenommen, die seyende absolute Identität, d. i. Gott als Subject, ein Jenseits, also wohl auch ein Außer- und Ueber- der Natur seyn müsse. Auf dieser Duplizität einer noch nicht seyenden, und einer schon seyenden absoluten Identität, soll also die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott beruhen, weil nur der seyenden absoluten Identität der Name Gottes im eigentlichen und strengsten Sinne gebühre. In Bezug auf diese Unterscheidung des Natürlichen und des Göttlichen will uns der Lehrer der absoluten Identität zugleich das Räthsel lösen, warum er sich enthalten habe, in der ersten Darstellung seines Systems (Zeitschr. für speculative Physik B. II. H. 2.) die absolute Identität, in wiefern sie noch nicht bis zu dem bezeichneten Puncte der Erhebung vom Nichtseyenden ihres bloßen Grundes, zum Seyn ihrer Selbst, als Subjects, evolvirt war, Gott zu nennen. Erst in spätern, weniger strengen Darstellungen sey er von dieser richtigern und genauern Bezeichnungsart abgewichen, weil er keine weitern Mißverständnisse über diesen Punct besorgt habe. *) Wie es sich mit dieser Abweichung, und überhaupt mit den mancherlei Umgestaltungen der Identitätslehre verhalte, und welche Gründe den Urheber derselben zu diesen verschiedenen Umbildungen des Systems zu bestimmen vermocht, darüber werden wir die befriedigenden Aufschlüsse schon selbst finden, die uns über den Fortgang der Entwickelungsgeschichte der ganzen Lehre zur Genüge aufklären sollen. Wir glauben die

*) Denkmal S. 113. Anm.

Hauptsätze des Systems, welches sich hier als ein, auf den Naturalismus, als seine Basis, gegründeter Theismus, unter dem Charakter einer wissenschaftlichen Theorie geltend machen will, so ordnen zu dürfen, wie sie in dieser Zusammenstellung uns die klarste Ansicht von dem Ganzen des neuen Systems gewähren können.

Ausgehend also von der, zuerst durch die Naturphilosophie unsrer Zeit ans Licht gebrachten und in der Wissenschaft aufgestellten Unterscheidung zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist, führt uns die neue, auf den Naturalismus gegründete wissenschaftliche Gotteslehre, zu Entdeckung einer Dualität von Principien in Gottes Wesen und Seyn, die wir jener Unterscheidung zufolge, annehmen und voraussetzen müssen. Von diesem Dualismus werden wir sodann zum absoluten Monismus geführt, vermittelst der Idee eines Ur- oder Ungrundes, als der absoluten Indifferenz, oder des schlechthin betrachteten Absoluten. Dieses ist denn auch der höchste Standpunct, welchen die neue wissenschaftliche, naturalistisch-theistische Lehre nimmt, von welchem aus jene Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden, als eine sehr reelle Unterscheidung erst recht bewährt und völlig begriffen wird. — Da nämlich nichts vor oder außer Gott ist: so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben; welcher Grund in Gott jedoch kein bloßer Begriff ist, sondern etwas Reelles und Wirkliches. Dieser Grund, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund

seiner Existenz. Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her, als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. *)

Aber vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, muß ein Wesen seyn, welches als das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn kann. Und wie könnte man dieses schlechthin betrachtete Absolute darum anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund. — Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht: so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, sondern nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden. Denn die Indifferenz ist nicht ein Product der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes, von allem Gegensatz geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen; das also nichts anders ist, als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatlosigkeit. Darum können auch Reales und Ideales, Finsterniß und Licht, oder wie man die beiden einander entgegenstehenden Principien sonst bezeichnen will,

*) Philos. Unters. ꝛc. S. 429. 430.

von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunction, und jedes für sich von ihm prädicirt werden; womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieses verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre dieser Ungrund die absolute Identität von beiden: so könnte er nur beide zugleich seyn, d. h. beide müßten als Gegensätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder Eins. — Unmittelbar aus dem Weder — Noch, oder der Indifferenz, bricht also die Dualität hervor, die jedoch etwas ganz anders ist, als Gegensatz; und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund gäbe es keine Zweiheit der Principien, die eben damit, daß diese Principien als Nichtgegensätze von dem Ungrunde prädicirt werden, gesetzt ist. Das Wesen des Grundes also, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn; — und das ist eben das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. — Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinander geht; nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. *)

Hier frägt es sich nun: worin besteht das eigne Wesen des Grundes, und worin das des Existirenden, in

*) a. a. O. S. 496—500.

deren jedem der Ungrund gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist?

Wie der Ungrund als dasjenige beschrieben wird, was vor allem Grunde vorher geht: so der Grund als das, was wiederum dem Existirenden vorhergeht. Wenn demnach von Gott gesagt wird: er habe in sich einen innern Grund der Existenz: so wird damit dasjenige in Gott bezeichnet, was ihm selbst, insofern er existirt, vorangeht. Dieses Vorhergehen soll jedoch weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken seyn. Denn in dem Zirkel, daraus alles wird, sey es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es sey hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt; keins das andre, und doch nicht ohne das andre ist. So ist also auch Gott der Existirende, wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte. *) Benennen wir nun mit dem Namen Gottes nur das göttliche Wesen, sofern es actu existirt, also nur Gott als Subject, oder Gott im eminenten Verstande: so werden wir den Grund der Existenz Gottes dasjenige nennen müssen, was in Gott selbst nicht Er selbst ist. Außer diesem bloß negativen Merkmale läßt sich das Wesen des Grundes aber auch durch ein positives, demselben eigenthümliches Merkmal bestimmen. Es ist nämlich der Grund dasjenige Etwas in Gott, das bloß Kraft und Stärke, also etwas,

*) a. a. O. 430.

das bloß Natur ist, und was Gott als dem Existirenden, d. i. als dem Subject, oder ihm, als bewußtem intelligenten Wesen, nothwendig vorausgehen muß. *) — Wollen wir uns dieses Wesen des Grundes menschlich noch näher bringen; so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebähren. Sie ist zwar nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebähren, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet, auch Wille; aber Wille, in welchem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille; weil der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. **) — Der Grund der Existenz Gottes, oder das, was die Natur in Gott ist, wird daher auch beschrieben als das nichtintelligente Princip in Gott; nur nicht als ein schlechthin Nichtintelligentes, eben darum weil es die Möglichkeit, der Grund und Anfang von dem seyenden Gotte, d. i. von Gott als Subject oder Intelligenz ist; sondern als ein Mittleres, welches zwar mit Weisheit, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit wirket. ***)

*) Denkmal rc. S. 82. 83.
**) Philos. Unters. 431.
***) Denkmal rc. S. 85. 86.

So ist demnach in Gott eine wirkliche Zweiheit der Principien; und in der Annahme dieser Zweiheit besteht auch der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt: die Einheit des Urgrundes oder Ungrundes, als des schlechthin betrachteten Absoluten, in Bezug auf welches alle Gegensätze verschwinden. Dieses schlechthin betrachtete Absolute ist also das Eine höchste Princip, welches die Naturphilosophie anerkennt, aber in diesem Einen höchsten Princip doch auch zugleich einen Dualismus, durch welchen eben die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeigeführt wird. — Da diese Unterscheidung der Punct ist, bei welchem, wie schon erwähnt, die neuere Naturphilosophie von dem Wege des Spinoza aufs bestimmteste ablenkt: so wollen wir ihr jetzt auf dem neuen, von ihr betretenen Wege folgen, und sehen, zu welchem Ziele sie auf diesem Wege uns hinführen wird. —

Mit der, auf die Anerkennung jenes Dualismus (der Principien in Gott) gegründeten bestimmtesten Unterscheidung der Natur von Gott, hat die Naturphilosophie sich den Weg gebahnt und vorgezeichnet, auf welchem sie das Ziel ihres Strebens erreichen will. Dieses Ziel ist kein geringeres, als die Grundlehren des moralischen Theismus zu einem Gegenstande der Wissenschaft und Theorie zu erheben; so daß dergestalt, was bis jetzt bloß Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre. Die Methode, deren sich der Urheber der Naturphilosophie zu diesem Zwecke bedient, ist die von ihm genannte evolvirende, die, als die einzig wahre Methode des Philosophi-

rens, aufsteigend nicht herabsteigend ist, weil ihr Fortschreiten und sich Entwickeln in einem Fortschreiten und sich Entwickeln des Gegenstandes selber, als eines Wirklichen und Lebendigen, besteht. *)

Unter Anleitung dieser evolvirenden Methode wird zuvörderst die erste Grundwahrheit des Theismus, das Daseyn Gottes, als eines lebendigen und persönlichen Wesens, auf eine, den Forderungen der Wissenschaft genügende Weise, als erweislich dargethan; darum, weil dieses lebendige Daseyn aus einem nothwendigen Grunde, der in sofern vor und unter dem lebendigen Daseyn ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist. — Ich setze Gott, sagt Schelling, als Erstes und Letztes, als A und O; aber als das A ist er nicht, was er als das O ist. — Denn in wiefern er nur als dieses — Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden; es wäre denn, man sagte ausdrücklich: der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist. —

Das Verhältniß des unentfalteten zu dem entfalteten Gotte ist nun aber kein anderes als das des Grundes (der Grundlage zur Existenz) zum Existirenden selber, oder der (noch) nicht seyenden, bloß objectiven Identität, die nur Grund d. i. Grundlage ihrer Existenz ist, zur seyenden Identität. Und da das Seyende allgemein über dem seyn muß, was nur Grund (Grundlage)

---

*) Denkmal S. 72.

seiner Existenz ist: so ist offenbar, daß die seyende absolute Identität (Gott im eminenten Verstande, d. i. Gott als Subject, oder als existirendes, lebendiges Wesen) über der Natur, als der nicht seyenden — bloß objectiven — absoluten Identität, gesetzt wird, die sich nur als Grund des Seyns verhält. — Versteht man nun unter Naturalismus nur nicht etwa irgend ein, auf die äußere Natur sich beziehendes System, sondern ein System, welches eine Natur in Gott behauptet: so ist es dieselbe Naturphilosophie, welche, indem sie einerseits zwar zur bestimmtesten Unterscheidung der Natur von Gott führt, andrerseits doch auch zugleich den Naturalismus mit dem Theismus durch ein Band verknüpft, demjenigen nicht unähnlich, das zwischen Leib und Seele, allgemein aber zwischen Niederem und Höherem statt findet. Beide, dem Anscheine nach unverträglichen Systeme, den Naturalismus in dem oben angegebenen Sinne, mit dem Theismus, auf eine Weise zu versöhnen, daß durch die Verbindung beider zu einem lebendigen Ganzen, der wahre Theismus wissenschaftlich begründet werde; widrigenfalls durch gänzliche Ausscheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus, ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt werden müßten: — das also ist die Aufgabe, die hier auf eine befriedigende, wissenschaftliche Weise gelöst werden muß.

Da beide, der Naturalismus und der Theismus, nur zusammen ein Lebendiges hervorbringen: so frägt es sich demnach: wie sie in Verbindung zu setzen seyen?

Die evolvirende Methode, welche keine herabsteigende sondern aufsteigende ist, soll uns darüber einen sichern und deutlichen Aufschluß geben. Da es vom Theismus zum Naturalismus keinen Weg gibt, man also vergeblich sucht von Gott zur Natur zu gelangen: so weißt die gedachte Methode umgekehrt uns den Weg an, auf welchem man, vom Naturalismus ausgehend, zum Theismus fortschreiten könne, indem sie fordert, eine Natur in Gott anzuerkennen, und diese sodann zur Unterlage und zum Entwickelungsgrunde zu machen. Denn wie überall und in allem Wissen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden soll, da erst das Geringere begriffen seyn muß, ehe man sich anmaaßen kann das Höhere zu begreifen: so ist derselbe Gang auch nothwendig in Ansehung unsers Wissens von Gott, wo auch das Höhere, nämlich das Geistige und Sittliche aus dem Niederen, dem Natürlichen in Gott, herzuleiten und zu entwickeln ist. Auch in Ansehung Gottes also könnte das Höhere nicht ohne das Niedere begriffen werden; Gott nicht als bewußtes, persönliches und sittliches Wesen, ohne das, was Natur in ihm ist, oder bloß Kraft und Stärke. Denn wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, und keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz; ein Dünnes und Leeres des bloßen Denkens, ohne das Dicke und Volle des Seyns. Kann nun eine Intelligenz nicht so blank und bloß auf sich selber, als Intelligenz, beruhen, und als bloße Intelligenz seyn: so muß auch ein von ihr Verschiedenes, das Physische und Nichtintelligente, als die Grundlage und das Substrat derselben, angenom-

men werden, was dem Intelligenten vorausgegangen ist. Dieser nichtintelligente Anfang und Grund seiner selbst, welchen Gott vor sich haben muß, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist, ist das, was die Philosophen Aseität nennen. Diese ist nicht Gott selbst im eminenten Verstande, nicht der bewußte Gott, indem sie für sich, unentwickelt, nicht weiter führt als zum Begriff einer Spinozischen Substanz; aber in ihrer Entwickelung führt sie doch weiter zu dem höhern Begriffe von Gott, als intelligenten, persönlichen Wesen. Denn dasselbe, was der göttlichen Intelligenz zur nothwendigen Basis und zum Substrat dient, das ist zugleich der Entwickelungsgrund derselben, weil dieser Grund seiner Existenz, den Gott vor und in sich hat, kein bloßer, todter Begriff ist, sondern etwas Reelles und Wirkliches; — das Nichtintelligente also das Princip der Enwickelung des Intelligenten in sich enthält. — Dieses Princip in Gott, wodurch allein Persönlichkeit möglich ist, besteht nämlich in einer verneinenden, auf es selbst zurückgehenden Kraft eines Wesens, welche die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm ist, die Kraft der Selbstheit, der Egoität. Ein Wesen mit Bewußtseyn zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden, ist eben so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunct zu denken; da ja doch alles Bewußtseyn Concentration, Sammlung, ein Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst ist, welches eben, als Bedingung seiner Möglichkeit, eine einschränkende, verneinende, der bejahenden, ausbreitenden, entgegengesetzten Kraft voraussetzt. —

Eine solche Kraft als ein negatives Princip, eine wahrhafte Endlichkeit also, als etwas Negatives, in Gott anerkennen, heißt die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen in Gott selber begreifen. —

Der wissenschaftliche Evolutionsprozeß, wonach von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden soll, um das Höhere zu begreifen, nachdem man zuvor erst das Geringere begriffen hat, läßt demnach das Vollkommnere aus seinem eigenen Unvollkommnern sich entwickeln und erheben. Dasjenige göttliche Wesen, welches zuerst war, ist zwar eben das, welches das Allervollkommenste ist; aber es war nur nicht als das Allervollkommenste zuerst, nicht actu, oder der That, sondern nur potentia, oder dem bloßen Vermögen nach. *) —

Auf die Frage: warum ist das (actu) Vollkommene nicht gleich von Anfang? — gibt es also keine andre Antwort, als die: Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn; Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Und wie jedes Leben ohne Unterschied von einem Zustande der Einwicklung ausgeht, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und Auswickelung wie todt und finster ist: so also auch das Leben Gottes selber. — **) Wenn nun Persönlichkeit auf der Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind: so ist Gott durch die Verbindung

*) Denkmal S. 76—93.

**) Philos. Unters. S. 493. vgl. Denkmal 107.

des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist: so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. Nur durch das Band Gottes mit der Natur ist sonach die Personalität in ihm begründet; da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichte'sche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. *)

Auf dieselbe Unterscheidung der beiden Principien in Gott, gründet sich hiernächst auch die Ansicht, welche uns die neue Naturphilosophie von der Schöpfung, als einer stufenweisen Selbstoffenbarung Gottes gibt: in deren Geschichte verschiedene Perioden zu unterscheiden sind. Weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität ist und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind: so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebähren, oder der Wille des Grundes. Dieser Sehnsucht entsprechend, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vor-

*) Philos. Unters. S. 483.

stellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand, — das Wort jener Sehnsucht; und der ewige Geist, der das Wort in sich, und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, spricht, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regellosen Natur, als in seinem Elemente oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die, in ihr unbewußt, als in einem Saamen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu enthalten vermag. — Weil nun das Wesen der anfänglichen Natur nichts anders ist, als der ewige Grund zur Existenz Gottes: so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen das Wesen Gottes, gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgnen Lichtblick hervorhebt: so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Ent-

stehende in die Natur hineingebildet wird; oder richtiger noch durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgne Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten, aber nicht völlig auseinander getretenen Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunct der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt: so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen. — Bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, ist es indessen leicht einzusehen, daß das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst; und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener seyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Es ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie: zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht. Jedes der, auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind. Da aber zwischen dem, was im

Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit statt findet, und der Prozeß der Schöpfung auf eine innere Trasmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht: so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist, (es nicht faßt) bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht, und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punct der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist: so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Particularwille; an sich aber, oder als das Centrum aller andern Particularwillen, mit dem Ur- und Universal-Willen, oder dem Verstande Eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips, und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des

Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgne Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm, dem Menschen, allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt, d. h. creatürlich ist, ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deßhalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu seyn — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der G e i st. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel, (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz; wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das, in allen andern Dingen noch zurück gehaltene und unvollständige Wort, völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien eben so unauflöslich als in Gott: so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist wäre nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also

im Menschen zertrennlich seyn. Und dieses ist die **Möglichkeit** des **Guten** und des **Bösen**. *)

Den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten, das ist nun gleichfalls eine Aufgabe, deren wissenschaftliche Auflösung die Naturphilosophie sich zum Zweck setzt, um dergestalt eine Theodicee im Sinne des reinen Theismus, und seinen Forderungen und Grundlehren von der göttlichen und menschlichen Freiheit angemessen, zu begründen, und damit zugleich die Einwürfe zu entkräften, welche gegen die göttliche Heiligkeit, Güte und Liebe wegen des Vorhandenseyns des Bösen in der Schöpfung erhoben werden können.

Auch zu Lösung dieser wichtigen und schwierigen Aufgabe sucht uns der Urheber der neuern Naturphilosophie das nämliche allgemeine Fundament aufzudecken, welches in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existirenden, und dem, was Grund von Existenz ist.

Dem gegebenen allein richtigen Begriffe des Bösen zufolge, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, kann der Grund desselben keinesweges in bloßem Mangel oder bloßer Beraubung bestehen; weshalb denn auch alle andere Erklärungen, die im Grunde sämmtlich auf der Vernichtung des Bösen, als positiven Gegensatzes, und der Reduction desselben auf das sogenannte **malum metaphysicum**, oder dem verneinenden Begriffe der Unvollkommenheit der Creatur beruhen, den Verstand und das sitt-

*) Philos. Unters. S. 431—438.

liche Bewußtseyn gleich unbefriedigt lassen. Es frägt sich demnach: Wie ist das Böse, als ein solcher positiver Gegensatz, bestehend in jener Verkehrtheit oder Umgekehrung der Principien, möglich? — Da der Grund der Möglichkeit des Bösen, als positiven Gegensatzes, bestehend in einer Umkehrung der Principien, in der Auflöslichkeit oder Zertrennlichkeit der beiden Principien zu finden ist: so frägt es sich nun: Wie ist eine solche Zertrennlichkeit möglich? Der Urheber der neuern Naturphilosophie sucht (in der mehrgedachten Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit ꝛc.) diese Zertrennlichkeit auf folgende Weise uns begreiflich zu machen. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobne Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist; oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben; sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt; nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht; wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Principien. Nun ist aber diese (die Selbstheit) oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über

der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar als Eigenwille im Grunde noch bleibt, weil immer ein Grund seyn muß, aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höhern Princips, des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht) — wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist — kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht; oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille, d. h. was er nur ist, in wiefern er im Centro bleibt, auch in der Peripherie, oder als Geschöpf zu seyn. — Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Lichte, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht, und wenn, statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet: so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht hiernach darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstere Princip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm Eins: so ist Gott als die ewige Liebe, oder als wirklich existi-

rend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht: so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich. — Im Thier, wie in jedem andern bloßen Naturwesen, ist keine solche Zwietracht und Trennung der Principien möglich. Denn in ihm ist jenes dunkle Princip zwar auch wirksam, aber noch nicht ins Licht geboren, wie im Menschen; es ist nicht Geist und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde. Wo also noch keine absolute oder persönliche Einheit ist: da ist auch kein Abfall möglich. Darum kann auch das Thier aus der inalterablen Einheit des Instinkts nie heraustreten, in welchem Bewußtloses und Bewußtes nur auf eine gewisse und bestimmte Weise, und in immer gleichem Verhältnisse vereiniget sind; dagegen der Mensch das ewige Band der Kräfte willkührlich zerreißen kann. — In diesem, nur dem Menschen in Kraft seiner Persönlichkeit, d. h. seiner zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, aber keinem bloßen Naturwesen inwohnenden Vermögen, das ewige Band der Kräfte willkührlich zu trennen, und durch diese Trennung die wahre Einheit derselben in eine falsche zu verkehren, besteht die Freiheit des Menschen für das Böse. Es gibt darum im Menschen einen zwiefachen Willen: einen Willen zum Guten und einen Willen zum Bösen; und der reale und lebendige Begriff der menschlichen Freiheit ist also: daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey. Wie es demnach keineswegs das intelligente oder Licht-Princip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundene, d. h. zu Geist erhobene ist, was im Guten wirkt: eben

so folgt auch das Böse, als etwas Positives, nicht aus dem Princip der Endlichkeit für sich, so wenig als der Grund desselben in der Sinnlichkeit oder in der Animalität — dem irdischen Princip — liegen, oder in eine bloße Beraubung (Privation) gesetzt werden kann; sondern es folgt einzig und allein aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip. — Zu Erklärung jener falschen, disharmonischen Einheit durch Trennung der Kräfte, bedarf es also etwas Positives, welches im Bösen nothwendig angenommen werden muß, das aber unerklärbar bleiben würde, ohne die nothwendige Annahme und Anerkennung einer Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur. —

Da indessen die Annahme nicht weiter reicht als bis zur Erklärung der bloßen Möglichkeit des Bösen: so bleibt noch zu erklären übrig: nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. — Die Naturphilosophie gibt uns hierüber folgenden Aufschluß.

Weil unläugbar das Böse, wenigstens als allgemeiner Gegensatz wirklich ist: so kann kein Zweifel seyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen sey. Und so ist es auch. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist: so würde, wenn sie in diesem eben so unauflöslich wäre, als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn;

er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden; Liebe nur im Haß, Einheit im Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien: so könnte die Einheit ihre Allheit nicht beweisen; wäre nicht Zwietracht: so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Gott als Geist (das ewige unauflösliche Band beider Principien) ist die reinste Liebe; in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen seyn, eben so wenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn könne, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist; und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist.

Der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken: damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen: so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins seyn, und wäre nicht mehr die Liebe. — Dieses Wirkenlassen des Grundes ist auch der einzig denkbare, nur in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthafte, Begriff der Zulassung. So wenig nun aber die Liebe den Willen des Grundes, kann freilich auch der Wille des Grundes die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, obgleich es oft so scheint. Denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigner und besondrer Wille seyn, damit nun die Liebe, wenn sie den-

noch durch ihn, wie das Licht durch die Finsterniß hindurch bricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur im Willen zur Offenbarung, aber eben damit diese sey, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes werden also dadurch Eins, daß sie geschieden sind, und von Anbeginn an jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist, als der Wille der Liebe, aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne. Wie nun in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anders als die Geburt des Lichts ist, das finstre Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden konnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist, denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt. — Es gibt hiernach ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaction des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntniß des allgemeinen

Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen.

Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und das Für=sich=wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden: so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretne Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort, und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu particularisiren, oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich, und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit, als das Uebernatürliche, und erweckt in ihr die Lust zum Creatürlichen.

Dieser allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt jedoch das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse als solches kann der Grund, der an sich nicht böse ist, nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. In der ursprünglichen Schöpfung ist der Mensch ein unentschiednes Wesen; nur er selbst kann sich für Gutes oder Böses entscheiden. Es frägt sich daher hier nur: wie im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe? — Die Antwort hierauf ist: diese Entscheidung ist eine selbsteigene,

intelligible und ewige That des Menschen; eine That, die außer aller Zeit, und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedne That) zusammenfällt. — Durch sie, als eine, der Natur nach ewige That, reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. Obgleich nun aber jene freie That zur Nothwendigkeit wird, und Keiner ihr zufolge zufällig oder willkührlich böse oder gut ist: so handelt der Mensch demohngeachtet weder im Bösen noch im Guten gezwungen, sondern thut seine Handlungen mit Willen und völliger Freiheit. Auch ist jene freie That keine solche, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben, da der Mensch sich doch wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, wie er ist, so unmöglich es ihm auch gewesen, anders zu handeln. Denn wie der Mensch hier handelt: so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist, da er als geistiges Wesen kein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen hat, sondern schon anfänglich Handlung und That ist. — Dieses durch eigene That, als einen Actus der Freiheit, aber vor der Geburt, ja vor allem Zeitleben — da das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist — zugezogene Böse, kann daher das radicale Böse heißen. — Wie verhält sich nun aber Gott, als sittliches Wesen, zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung ab-

hängt? — Hierauf wird uns geantwortet: es sey zwar die Handlung der Selbstoffenbarung Gottes als eine freie und bewußte That zu betrachten, aber darum habe Gott doch das Böse nicht gewollt, obschon er alle Folgen dieser freien That der Selbstoffenbarung vorhergesehen. Denn was aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille der Urheber desselben sey; da ja das Böse immer nur entstehen kann im innersten Willen des eigenen Herzens, und nie ohne eigne That vollbracht wird. Die Erregung des Eigenwillens durch die Solizitation des Grundes, oder die Reaction gegen das Uebercreatürliche, geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. In wiefern nun die Selbstheit in ihrer Lossagung das Princip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem, oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt. Denn dadurch, daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort, als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur

Geburt des Lichts, und damit des Guten, — das Böse aber kam in diesen Willen weder als Mittel, noch selbst als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht; es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und vielweniger einer Erlaubniß. Zwar hat Gott nothwendig vorhergesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, dieses Vorhersehen hat ihn aber doch nicht bestimmen können, sich überhaupt nicht zu offenbaren. Denn das hieße eben so viel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn; d. h. das absolut Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen, geopfert werden. Und da die Selbstoffenbarung in Gott nicht als eine unbedingt willkührliche, sondern als eine sittlich nothwendige That betrachtet werden muß, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden: so hätte das Böse, wenn Gott um desselben willen sich nicht geoffenbart, über das Gute und die Liebe gesiegt. — Warum nun aber Gott dem Willen des Grundes nicht wehre, oder ihn aufhebe? — Ihm wehren, oder ihn gar aufheben, könnte ja, wie bereits gezeigt worden, Gott nicht ohne die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigene Persönlichkeit, aufzuheben. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn. — Das will jedoch nicht sagen, daß das Böse in Ewigkeit fortdauern, daß es mithin eben so ewig seyn müsse, wie Gott selber ewig ist. Die Endabsicht der Schöpfung ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als

gänzlicher Unrealität. Das Böse ist nämlich auch nicht mehr als Böses, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist. Auf das Nichtseyn, oder den Potenzzustand, in seiner Scheidung und Ausstoßung vom Guten, reducirt, ist es, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit, noch der Liebe Gottes. Auf die Frage aber, warum diese Endabsicht der Schöpfung nicht unmittelbar erreicht werde, oder warum das Vollkommene, bestehend in Realisirung der Idee einer allseitigen Vollkommenheit, nicht gleich von Anfang sey? gibt es keine andre Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selbst wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich. — Man muß demnach, in Einstimmung mit der Schrift, Perioden der Schöpfung unterscheiden, und als eine ferne Zukunft die Zeit setzen, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklichet seyn wird; nachdem die anfängliche Dualität durch die endliche Scheidung des Guten vom Bösen vernichtet ist. Der Wille des Grundes muß jedoch in seiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles

wirklich geworden ist. Würde er früher unterworfen: so bliebe das Gute samt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniß zur Actualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben, das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoßen zu werden. Darum gibt Gott auch die Ideen, die in ihm ohne selbstständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyn.

Der Grund bleibt also nur frei und unabhängig (von dem Wort) bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als caput mortuum seines Lebensprocesses, und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann. Und dann wird auch Alles dem Geiste unterworfen, in welchem das Existirende mit dem Grunde der Existenz Eins ist; denn in ihm sind wirklich beide zugleich; er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist jener anfängliche Urgrund, der nun nicht mehr Indifferenz, (Gleichgültigkeit) und doch nicht Identität beider Principien ist, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche, und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun; — mit Einem Wort: die Liebe, die Alles in Allem ist. — Die Liebe also ist das Höchste, und der Ungrund theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich, oder Eines seyn konnten, durch Liebe

Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Darum, so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grunde zur Existenz verbindet. Denn dieß ist eben das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andre. —

Hier sind wir also bei dem höchsten Puncte der ganzen Untersuchung angekommen, welche für die Begründung und Ausbildung eines Systems angestellt worden, in welchem die Vernunft sich selbst wirklich erkennen soll, indem es darauf Ansprüche macht, die vereinigten Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes befriedigen zu können. Seine Vernunftgemäßheit will nämlich dieses System eben dadurch geltend machen, daß es uns auf dem Wege der Wissenschaft und Dialektik eine klare Vernunfteinsicht von den höchsten Begriffen, den Begriffen von göttlicher und menschlicher Freiheit und Persönlichkeit, dem realen und positiven Unterschiede zwischen dem Guten und dem Bösen, so wie von der Endabsicht der Schöpfung, zu gewähren vermag, womit sonach die Grundwahrheiten des Theismus zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Erkenntniß erhoben werden.

Mit welchem Namen sollen wir aber nun das dargestellte System bezeichnen? — Zwar wissen auch wir recht wohl, daß es auf den Namen nicht, sondern auf die Sache selbst ankomme; und daß man daher ein be-

stimmtes philosophisches System, obschon es mit andern manche Berührungspuncte gemein haben kann, nicht aus und nach bloßen Allgemeinbegriffen bezeichnen dürfe, weil es zufolge seiner Bestimmtheit in jedem einzelnen Puncte seine eigenthümlichen Bestimmungen hat. Aber wir wollen ihm auch nur einen, seinem eigenthümlichen Inhalte und Zwecke angemessenen, Namen geben, um es durch dieses äußere Kennzeichen von andern mit ihm verwandten Systemen zu unterscheiden. So werden wir denn freilich ein System, welches die Personalität Gottes, ja überhaupt göttliche und menschliche Freiheit nicht läugnet, und den realen Unterschied zwischen Gut und Böse nicht aufhebt, für keinen Spinozismus erklären dürfen. Dagegen hat der Urheber des Systems auch selbst schon gleich Anfangs ausdrücklich protestirt, mit seiner bestimmten oben bereits erwähnten Erklärung: daß er eben bei dem entscheidenden Punct einer, der neuern Naturphilosophie eigenthümlichen Unterscheidung zwischen dem Wesen, sofern es existirt, (dem Existirenden als Subject) und dem Wesen, so fern es bloß Grund von Existenz ist, aufs Bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenke. — Obschon wir also das System keineswegs für Spinozismus ausgeben dürfen, soll es uns aber doch vergönnt seyn, dasselbe Pantheismus zu nennen, wofern wir unter Pantheismus nur nichts anders verstehen wollen, als ein System, in welchem in Bezug auf das Absolute, schlechthin betrachtet, alle Gegensätze verschwinden. *) Denn wirklich ist

*) Philos. Unters. rc. S. 502.

in diesem System doch nur Ein Princip für alles; — Ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrunde und das in der ewigen Klarheit waltet. *) Aber dieses absolute All-Einheits-System ist doch zugleich ein System des Dualismus; freilich nur des einzig rechten, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. **) Denn es scheidet sich in diesem System das Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen wirklich in zwei Wesen, so daß es in dem Einen bloß Grund zur Existenz, in dem andern bloß Wesen (und darum nur ideal ist); auch ist ferner Gott nur als Geist die absolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und in sofern, daß und in wie fern beide seiner Persönlichkeit unterworfen sind. — Um daher das Ganze dieses Systems richtig zu beurtheilen, muß die bestimmte Stelle wohl beachtet werden, welche jeder Hauptbegriff in demselben hat, an welcher er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt. So ist der erste Grundbegriff des Systems, als einer Wissenschaft des Absoluten, zwar wohl der Begriff der Absolutheit. Aber der nämliche Begriff hat doch zweierlei Bedeutungen an den beiden verschiedenen Stellen, die ihm im Ganzen des Systems angewiesen werden. Es gibt nämlich einen bestimmten Punct des Systems, wo der Begriff der Indifferenz der einzige vom Absoluten mögliche ist. Aber dieser Punct ist auch der bloße Anfangspunct, keinesweges der Punct der Vollendung des Ganzen. Und da

---

**) a. a. O. S. 501.

***) a. a. O. S. 431.

in dem Ungrund oder der Indifferenz keine Persönlichkeit ist: so würde ein System, in welchem jener Begriff der Indifferenz als der Eine und einzige, und höchste Begriff vom Absoluten bliebe, nothwendig die Personalität des höchsten Wesens aufheben müssen, und sich dergestalt allen den abstracten Systemen gleichstellen, in welchen, wie z. B. im Spinozismus, alle Personalität überhaupt unmöglich ist. Wie aber in dem einzig vernunftgemäßen System der Begriff des Absoluten, als der absoluten Indifferenz, nur der Anfangspunct des Systems ist: so ist dagegen der Begriff des Absoluten, als der absoluten Identität beider Principien der höchste, das Ganze allererst vollendende Begriff. Denn es ist der Begriff von Gott, als Geist, der nur dadurch und in sofern Geist ist, als beide Principien seiner Persönlichkeit unterworfen sind. — Wir haben sonach an dem dargestellten System einen Pantheismus, welcher sich zu der Grundlehre des Theismus von der Persönlichkeit des höchsten Wesens bekennt, und diese Persönlichkeit sogar auf eine, den Forderungen der Wissenschaft genügende Weise zu begründen und begreiflich zu machen sucht. Dasselbe System erklärt sich auch zugleich für die menschliche Freiheit, indem es lehrt, daß nur der Mensch in Gott, und eben durch dieses In-Gott-seyn der Freiheit fähig sey; indessen alle Naturwesen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, also in Bezug auf Gott bloß peripherische Wesen sind; dagegen der Mensch allein ein Centralwesen ist, und darum auch im Centro blei-

ben soll. — Welchem höhern Geistesvermögen und dessen Thätigkeit verdankt denn aber wohl das, mit den Grundartikeln des Theismus sich befreundete, und zu der Uebereinstimmung mit denselben sich vereinigte System seine wissenschaftliche Begründung und Ausbildung? — Mit dieser Frage werden wir an den Verstand gewiesen, von welchem gerühmt wird, daß er als kräftiger und erleuchteter Verstand allein es sey, der zu allen den Aufschlüssen und Einsichten eines wissenschaftlichen Theismus führe, weil die göttlichen Dinge, um begriffen zu werden, gerade die allergrößte Kraft und Ausbildung des Verstandes erfordern. Ein kräftiger und erleuchteter Verstand hat also von dem Irrwege des Spinoza die neue Lehre abgelenkt, und zu dem, durch den Naturalismus begründeten Theismus hingeleitet. Im Spinozismus war ja offenbar zu viel Vernunft, zu wenig Verstand gewesen; kräftigerer Verstand hat ihn nun in ein ganz Anderes entwickelt.

Das dialektische Princip der Philosophie ist nämlich der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende Verstand, der das in dem dunkeln Grunde, auf welchem alle Persönlichkeit ruht, und der allerdings also auch Grund der Erkenntniß seyn muß, verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt, welches aber nur durch Scheidung, also durch Wissenschaft und Dialektik geschehen kann. Bei dieser dialektischen Thätigkeit des Scheidens und Ordnens, des Gestaltens und Bildens, hat aber der Verstand nach dem Urbilde sich zu richten. Dieses Urbild ist die Vernunft, die nicht Thätigkeit ist, wie der

Geist, nicht absolute Identität beider Principien der Erkenntniß, sondern die Indifferenz; das Maaß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit; — die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll.

Mit Hülfe eines kräftigern und erleuchtetern, auf das Urbild hinblickenden und nach demselben das System eines naturalistischen Theismus in wissenschaftlicher Form ausbildenden Verstandes, als ihres dialektischen Princips, hätte demnach die Philosophie das preiswürdige Ziel ihres wissenschaftlichen Strebens endlich erreicht, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen. Dieses Ziel besteht, wie wir gesehen, in dem, zur wissenschaftlichen Erkenntniß erhobenen Hauptinhalte des theistischen Glaubens in seinen Grundartikeln von der Schöpfung der gegenwärtigen, ihrer Natur nach anfänglichen und endlichen Welt, als einer freiwilligen That des Schöpfer-Gottes; — desgleichen von dem freien Willen der vernünftigen Weltwesen, vermöge dessen sie in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, welcher Wille aber eine von Gott, als persönlichem Wesen, unabhängige Wurzel hat, kraft deren sie zu beiden, zum Guten wie zum Bösen fähig sind. In genauem Zusammenhange damit steht endlich, als ein dritter wesentlicher Artikel jenes Glaubens, der Gedanke einer künftigen nähern Vereinigung mit dem persönlichen Gott, und einer gleich möglichen weitern Entfernung von ihm; — der Gedanke also einer Scheidung des Guten und Bösen, welcher schlechterdings undenkbar ist ohne eine eigentliche Geister-Welt, mit deren Läugnung auch die

Idee der **Unsterblichkeit**, als einer **persönlichen** Fortdauer müßte aufgegeben werden. — Daß man die neuere, von dem Wege des Spinoza bestimmt abgelenkte Philosophie, durch Wissenschaft und Dialektik jenes hohe Ziel bereits auch wirklich erreicht habe, wurde von **Schelling** mit ausdrücklichen Worten in seiner polemischen Schrift gegen **Jacobi** behauptet, als welcher der Wissenschaft noch Ein Mal jenes Ziel vor ihren Augen habe hinwegreißen wollen. Hatte demnach zu der Zeit, als der Urheber des neuern naturalistischen Theismus jene Ueberzeugung in so bestimmten und ausdrücklichen Worten ausgesprochen, die Wissenschaft ihr Ziel wirklich schon erreicht: so war das, zwar öfter, (nach **Schelling's** eigener Versicherung) wie wir denken, schon da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen zwar vorschwebende, jedoch noch von keinem ganz ergriffene System, endlich einmal festgehalten, und auf ewig zur Erkenntniß gebracht. An diesem Ziele ihres wissenschaftlichen Strebens unter Leitung ihres dialektischen Princips angelangt, konnte nun die Philosophie auf ihren errungenen Lorbeeren ausruhen; es bedurfte wenigstens ein System der Religion und Wissenschaft, in welchem die Vernunft sich selbst wirklich erkannte, da es alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigte, keiner Nachhülfe weiter; keiner Verbesserung oder Umwandlung, wodurch es nur entstellt und verfälscht werden mußte. Um dieses einzig wahre System der Religion und Wissenschaft in dem vollen Glanze der Wahrheit und Natur erscheinen zu lassen,

war nichts weiter nöthig, und der allgemeinen Verbreitung und Geltendmachung ersprießlich, als das Ganze desselben, welches zugleich den gesammten ideellen Theil der Philosophie befaßte, in seiner Vollständigkeit allmälig fort- und auszubilden, und in dieser Gestalt seiner vollendeten Ausbildung darzustellen. Zu Ausführung dieser Absicht selbst noch die Hand an die Vollendung des begonnenen und in seiner Grundlage bereits befestigten Werkes zu legen, hatte der Schöpfer dieses Werks uns verheißen in den Schlußworten derselben Abhandlung, in welcher er uns den ersten Umriß des gepriesenen Systems verzeichnet hatte. Statt dieser erregten, aber bis jetzt immer noch unerfüllt gebliebenen Erwartung, sehen wir die Speculation in der Person eines andern ihrer Repräsentanten, des berühmten und gefeierten Philosophen des Tages, welcher in den Schulen Fichte's und Schelling's sich gebildet, abermals eine andre Wendung nehmen, indem sie dem, auf das Höchste und absolut-Wahre gerichteten Forschen einen neuen Weg weisen und vorschreiben will, auf dem die Wissenschaft des Absoluten ihr hohes Ziel, nach dem sie, bei allem ihrem bisherigen Streben, doch immer noch vergebens gerungen, unfehlbar erreichen könne.

Auf die Ueberzeugung gestützt, daß wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen seyen, unternimmt Hegel den Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindiciren, und sie in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente darzustellen. *).

*) Vorr. zur Phänomenologie des Geistes.

Von welcher Art und Beschaffenheit indessen der Gewinn sey, den dieser neueste Versuch der Wissenschaft gebracht, in besondrer und bestimmter Beziehung auf den wichtigsten und bedeutendsten Hauptpunct, welchen der Schöpfer des neuesten, unter dem Charakter der objectiven Logik, aufgestellten Systems speculativer Philosophie, in der Vorrede zu seiner Phönomenologie des Geistes (S. XX.) in den Worten angegeben hat: „es komme nach seiner Einsicht Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken;" — darüber wollen wir unsrer Seits versuchen, durch Darlegung der, in der gedachten speculativen Philosophie der objectiven Logik, enthaltenen Grundlehren von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt, uns die nöthigsten Aufschlüsse zu verschaffen.

Vierter Abschnitt.

Die kosmotheistische Religionsphilosophie im System der objectiven Logik, als einer Wissenschaft des absoluten Wissens.

Wir treten sogleich in den Mittelpunct des besagten Systems, wenn wir den betrachtenden Blick auf die in ihm enthaltenen Grundlehren von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt richten. Denn diese Grundlehren sind es eben, welche den wesentlichen Inhalt vom Ganzen des Systems ausmachen, und den innersten Kern einer Philosophie bilden, welche als die sich denkende Idee, oder als die wissende Wahrheit, nach der von ihr gegebenen authentischen Erklärung, in der esoterischen Betrachtung Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe besteht. *) Daß in die Erkenntniß Gottes das Wesen der Philosophie zu setzen sey, und daß sie mithin ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich habe, das hat seinen Grund darin, daß beide, Religion und Philosophie, die Wahrheit zu ihrem Gegenstande haben, und zwar die Wahrheit im höchsten Sinne; — in dem, daß Gott die Wahrheit, und Er allein die Wahrheit ist. Beide handeln sodann von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur

*) Hegels Encyklop. der philosoph. Wiss. in Grundrissen rc. §. 574. und die Schlußworte der voranstehenden Anm.

und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung auf einander, und auf Gott, als auf ihre Wahrheit. *) —

Ist nun, dieses vorausgesetzt, der Gehalt in beiden, der Religion und Philosophie, derselbe; so frägt es sich also nur: worin beide von einander sich unterscheiden? — Den Unterschied zwischen beiden setzt unser philosophischer Religionslehrer darin, daß die Religion die Art und Weise des Bewußtseyns sey, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit aber eine besondere Art des Bewußtseyns, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur Wenige unterziehen. Diese letztere Erkenntnißart, das höhere philosophische Bewußtseyn der Wahrheit, wird uns genannt als das Bewußtseyn des concreten Begriffs, im Gegensatze mit dem gemeinen, unphilosophischen Bewußtseyn im Gefühl, der Vorstellung, und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens. **) — Haben nun also zwar Religion und Philosophie die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, so ist doch die Erkenntnißweise derselben Wahrheit in beiden verschieden. — Die Religion hat nämlich zu ihrem Gegenstande die Wahrheit, aber nur in der Form der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes; die Philosophie dagegen ist im Besitze der Wahrheit in der absoluten Form der Wahrheit, die da besteht in der Form des Gedankens, oder des reinen speculativen Den-

*) a. a. O. S. 1.

**) a. a. O. Vorr. XVIII. XIX.

kens, als eines begreifenden Erkennens. — Als denkende Betrachtung der Gegenstände, welche sie mit der Religion gemeinschaftlich hat, und als die wissende Wahrheit, erhebt sich demnach die Philosophie von der einseitigen, beschränkten und an sich unwahren Form bloßer Vorstellungen von jenen religiösen Objecten zu Begriffen von denselben, als der absoluten Form des denkenden Erkennens und Begreifens.

Als ein bloß Vorgestelltes, oder für die bloße Vorstellung Vorhandenes, ist das Absolute oder Gott, immer nur noch ein vom Subject, als dem Vorstellenden, getrenntes Object. Nicht so aber als ein Gedachtes und Begriffenes; denn der reine und wahre Begriff hat seinen Gegenstand, das Absolute, dessen Form er selbst ist, nicht außer und nicht über sich, sondern in sich, und hat sich in seinem Gegenstande.

Im Denken also, nur keinesweges in dem bloß abstracten, verständigen, sondern in dem eigentlichen philosophischen oder speculativen, d. i. demjenigen Denken, welches selbst das Wissen, und dessen Werk das Wissen oder begreifende Erkennen ist, meint die Philosophie der objectiven Logik den Punct gefunden zu haben, wo das Wissen und das Absolute und das Absolute selbst Eins und identisch sind. Denn im Begriffe ist nach ihr die Einheit des Wissens und des Seyns vollständig enthalten. Er ist das An sich seyende, und das An sich seyende ist der Begriff; — das Wissen des Absoluten, oder der Begriff desselben, und das Absolute selber seinem Seyn nach, sind Eins und identisch. Und darum ist auch die Philosophie die höchste Weise die absolute Idee

zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff ist, in welchem Wissen und Seyn, das Erkennen und der Gegenstand des Erkennens in absoluter Einigkeit und Identität vereinigt sind. *)

So wird uns denn in und mit dem Begriffe, in der Bedeutung seiner Objectivität, als dem Princip der Einheit und Identität des absoluten Wissens und Seyns, der Schlüssel nachgewiesen, der uns das Geheimniß des innern Wesens und Seyns Gottes, und seines Verhältnisses zur Welt eröffnen, und der überhaupt zur Lösung aller Aufgaben der Vernunft und aller Räthsel des physischen wie des geistigen Universums dienen soll. —

Von welcher Art und Beschaffenheit die hohen und tiefen Einsichten und Aufschlüsse seyen, welche mit Hülfe des reinen, eigentlich speculativen Denkens, in der ihm eigenthümlichen Weise und Bedeutung, wodurch es Erkennen, und begreifendes Erkennen wird, genommen werden können, darüber möge uns folgender, nach seinen wesentlichsten Grundzügen verzeichneter Umriß von dem Hauptinhalte der Philosophie der objectiven Logik, als einer begreifenden Erkenntniß Gottes und des physischen und geistigen Universums, eine nähere Auskunft gewähren.

---

*) H. Wiss. der Log. B. I. S. XII. Vgl. B. II. 372.

I.

Die begreifende Erkenntniß Gottes, als die Grundlage aller Erkenntniß von der physischen und geistigen Natur.

Ist die Wahrheit in der Form der Wahrheit, d. i. in der Form des reinen speculativen Gedankens, der Gegenstand der Philosophie; und ist Gott die Wahrheit, und Er allein die Wahrheit: so wird auch alle wahrhaft philosophische Betrachtung von Gott anfangen müssen. Das ist es auch, was unser logisch-metaphysischer Wissenschaftslehrer einer, vermittelst des reinen speculativen Denkens, als begreifenden Erkennens, begründeten und allseitig entwickelten und ausgebildeten Idee des Absoluten, mit allem Nachdrucke einschärft und fordert. — Mit dem Absoluten (sagt die subj. Logik S. 379) muß aller Anfang gemacht werden, so wie aller Fortgang uur die Darstellung desselben ist, in sofern das Ansichseyende der Begriff ist. Ja, „wenn es mit dem Worte Gott — wie der logisch-speculative Gotteslehrer anderwärts erinnert *) — überhaupt Ernst ist: so darf und muß die Betrachtung auch von ihm anfangen ꝛc. —"

Und wie sollte auch eine Philosophie, die sich schon von vorn herein in den Besitz des Absoluten gesetzt hat mit Hülfe des Begriffs, welcher, als die Form des Absoluten, das Aufschließen des Seyns und Wesens, und der authentische Ausleger desselben ist; — des Be-

*) Enc. d. ph. W. S. 313.

griffs, in dessen einfachen Formen und Bestimmungen sie die ewigen und nothwendigen Elemente und Momente des Absoluten selbst, so wie in der gesetzmäßigen Form-Thätigkeit seiner Selbstentwickelung oder Selbstbewegung, der nothwendigen Stufen des Processes der allseitigen Entwickelung oder Entfaltung des Absoluten selber entdeckt: — wie sollte — sagen wir — eine solche Wissenschaft der begreifenden Erkenntniß des Absoluten nicht auch mit Gott ihr speculatives Betrachten beginnen können! Wirklich beweist sich auch diese Philosophie in ihrem Anfange wie in ihrem Fortgange und in ihrem Ziele als eine esoterische Betrachtung Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe; als wofür sie auch sich selbst, wenn sie nunmehr am Schlusse des Verlaufs ihrer wissenschaftlichen Forschungen ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht, ausgegeben hat. —

Versuchen wir also nun, dieser Philosophie auf dem Wege ihrer esoterischen Betrachtung Gottes und seiner Selbstoffenbarungen nachzugehen, in der Richtung, welche sie auf diesem Wege, von ihren Ausgangspuncten, als dem **terminus a quo**, bis zu ihrem Ziele — dem **terminus ad quem** — genommen hat; wobei wir uns für unsern besondern Zweck jedoch nur auf eine Auszeichnung der wichtigsten und bedeutendsten Hauptpuncte werden beschränken dürfen.

Sehen wir uns vor Allem erst darnach um, welche Grundbegriffe von Gott, oder dem Absoluten, die logisch-metaphysische Gotteslehre aufgestellt hat. — Diese Grundbegriffe finden wir in demjenigen Theile vom

Ganzen des Systems, welcher als die Wissenschaft der Logik, die Grundlage der übrigen Theile des Systems ausmacht. *) — Unter diesen ist der allererste Grundbegriff, der gleich Anfangs in der ersten Abtheilung der besagten Wissenschaft der Logik von Gott oder dem Absoluten gegeben wird, der Begriff des Seyns. Wird Seyn — heißt es daselbst (S. 99) als Prädicat des Absoluten ausgesagt, so gibt dies die erste Definition desselben: das Absolute des Seyn. Diese Definition, ob zwar die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, wird indessen doch zugleich für die abstracteste und dürftigste erklärt. — Uebrigens wird von dem Seyn selbst, so wie von den folgenden Bestimmungen nicht nur des Seyns, sondern der logischen Bestimmungen überhaupt, bemerkt, daß sie als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes können angesehen werden. **)

Außer diesen metaphysischen Definitionen stoßen wir aber in der dritten, die Lehre vom Begriffe abhandelnden Abtheilung der Logik, noch auf eine andere Definition, von welcher behauptet wird, daß sie selbst absolut sey, und daß auch alle bisherigen, d. i. eben jene vorausgeschickten Definitionen in sie zurückgehen. Gott oder das Absolute ist die Idee. — Das ist die neue Definition, welche darum eben, weil die früher gegebenen Erklärungen in dieselbe zurückgehen, ohnstreitig

---

*) H's Encyklop. der philos. Wiss. 2te Ausg. S. 93—214.

**) Encyklop. d. ph. W. §. 85.

weit gehaltvoller und fruchtbarer seyn muß, als jene. In und mit der Beschreibung der Idee erhalten wir demnach eo ipso eine Beschreibung des Absoluten selber. Nun wird uns in der Wissenschaft der Logik die Idee beschrieben als die Wahrheit und als das Wahre an und für sich, weil sie die absolute Einheit des Begriffes und der Objectivität ist, und die Wahrheit eben dies ist, daß die Objectivität dem Begriffe entspricht. Ferner wird uns die Idee auch beschrieben als in sich fassend alles Wirkliche, in sofern das Wirkliche ein Wahres ist, das seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee haben kann.

Uebrigens gibt es aber doch — wie die Wissenschaft der objectiven Logik uns belehrt — verschiedene Weisen die Idee aufzufassen. Sie kann nämlich gefaßt werden: als die Vernunft (welches die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft ist); — ferner: als das Subject=Object; — desgleichen: als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes; — und endlich auch: als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, oder als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann.

In der Einheit des Begriffs und der Objectivität besteht also das Wesen der Idee. Und eben diese Einheit des Begriffs und der Objectivität, diese absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens vom Seyn ist es, welche den, das Seyn auch schon in seinem ganz abstracten Sinne einschließenden Begriff Gottes ausmacht; dagegen

alles Endliche dies und **nur** dies ist, daß das Daseyn desselben von seinem Begriffe verschieden ist. *) —

Aber die Idee, d. i. das Absolute oder Gott, kann doch auch mehr oder weniger **abstract** seyn, wie ausdrücklich erinnert wird. **) Auf diese Unterscheidung zwischen dem mehr oder weniger Abstracten in den Bestimmungen und Formen der Idee, werden wir von nun an unser Haupt-Augenmerk zu richten haben, weil eben dieser Punct für das Verständniß der gesammten Lehre vom Absoluten, und seinem Verhältnisse zum Endlichen, von der höchsten Bedeutung und Wichtigkeit ist, und über das Ganze erst das nöthige Licht verbreitet.

Unter einem dreifachen Gesichtspuncte faßt die Wissenschaft der objectiven Logik die Idee; nämlich **Erstens**: als die Idee **an und für sich**; **Zweitens**: als die Idee in ihrem **Andersseyn**; und **Drittens**: als die **aus ihrem Andersseyn in sich zurückgekehrte** Idee. Auf die Verschiedenheit dieses dreifachen Gesichtspunctes für die Auffassung und Betrachtung der Idee, gründet nun auch unsre neueste, logisch-speculative Gottes- und Welt-Lehre die Ober-Eintheilung des Ganzen ihres Systems in die **Logik**, die **Naturphilosophie** und die **Philosophie des Geistes**. ***) Unter diesen drei Haupttheilen steht die Logik oben an, definirt als die Wissenschaft der **reinen Idee**, das ist:

---

*) Enc. S. 62.

**) a. a. O. S. 17.

***) Enc. S. 25.

der Idee im abstracten Elemente des Denkens. *) Das Denken jedoch, unter dessen Form die Idee hier betrachtet wird, ist keinesweges ein bloß formales; vielmehr ist das Logische hier zu fassen, in sofern es die absolute Form der Wahrheit, und noch mehr als dies, auch die reine Wahrheit selbst ist. **) In einen Gegensatz mit dieser logischen Betrachtung der Idee, wie sie, als Idee an und für sich, im abstracten Elemente des Denkens die absolute Form der Wahrheit, ja die reine Wahrheit selbst ist, kommt nun die nicht rein logische Betrachtung der Idee in den beiden andern genannten Wissenschaften zu stehen, in welchen diese Idee nicht im abstracten, sondern in irgend einem concreten Elemente des Denkens gefaßt wird.

Also rein logische Betrachtung der Idee an und für sich, im abstracten Elemente des Denkens; und nicht rein logische Betrachtung eben derselben in den concreten Elementen des Denkens, entweder in ihrem Andersseyn, oder in ihrem Zurückkehren aus ihrem Andersseyn; — das wären eigentlich wohl die beiden wesentlich verschiedenen Hauptgesichtspuncte, auf welche sich die drei aufgestellten zurückführen lassen. Betrachtet in ihrem rein logischen, abstracten Elemente des Denkens, erweist sich die Idee als das mit sich selbst identische Denken; in ihren concreten Elementen des Denkens gefaßt, erweist sie sich zugleich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu seyn, sich gegenüber zu

*) a. a. O. S. 27.

**) Enc. S. 28.

stellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn. *) Hiernach wäre denn auch ein zwiefacher Inhalt in der Idee zu erkennen und zu unterscheiden: ein rein logischer, und ein concreter. Wirklich erkennt auch und unterscheidet die Wissenschaft der objectiven Logik einen solchen doppelten Inhalt: den ideellen, der kein anderer ist, als der Begriff in seinen Bestimmungen, also doch ein rein logischer; und den reellen, der nur die Darstellung des Begriffs ist, die er sich in der Form äußerlichen Daseyns gibt, und diese Gestalt in seiner Identität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält. **)

Setzen wir nun statt der Idee das, mit derselben für identisch erklärte Absolute oder Gott: so werden wir Alles, was von der Idee gesagt wird, auch von Gott aussagen müssen. Was von jener gilt, muß auch von diesem gelten; denn beide Gott oder das Absolute, und die Idee (κατ' ἐξοχην) sind ja Eins und dasselbe.

Also Gott kann mehr oder weniger abstract seyn. Im abstracten Elemente des Denkens ist er Gegenstand der Wissenschaft der Logik, die hiernach in gewissem Sinne und Betracht die Dignität einer speculativen Theologie erhält, in welcher das Göttliche unter der absoluten Form der Wahrheit, ja als die reine Wahrheit selbst, erkannt und begriffen wird. Als Gegenstand der beiden andern Wissenschaften ist Gott zu fassen unter den concreten Formen des Denkens; zunächst in der Na=

*) Enc. S. 25.

**) Enc. §. 213.

turphilosophie in seinem Andersseyn; und im Zurückkehren in sich aus seinem Andersseyn, in der Philosophie des Geistes. —

So theilt sich demnach die speculative Theologie im System der Wissenschaft der objectiven Logik in eine Lehre von Gott, wie er, im abstracten Elemente des Denkens betrachtet, unter der absoluten Form der Wahrheit, und in seiner reinen Wahrheit begriffen wird; und in eine Lehre von ebendemselben, aber wie er in den concreten Elementen des Denkens, theils unter der Form der Entäußerung oder des Andersseyns, theils unter der Fom des in sich Zurückkehrens aus seinem Andersseyn zu betrachten und zu erkennen ist. Zwar ist es immer dasselbe Absolute, welches in diesen verschiedenen Elementen sich darstellt; denn in der Natur, wie im Geiste, ist es nicht ein Anderes als Gott, welcher erkannt würde. Aber in der Natur erscheint Gott, wie gesagt, in der Form der Entäußerung; und im Geiste erscheint ebenderselbe als für sich seyend und an und für sich werdend. Daher auch die Unterschiede jener genannten Wissenschaften nur Bestimmungen der Idee oder des Absoluten sind; und nur sie es ist, die in diesen verschiedenen Elementen sich darstellt. Also überall und durchgehends, durch alle die gedachten Wissenschaften hindurch, Darstellungen ebendesselben Absoluten oder Gottes, nur unter verschiedenen Formen und nach verschiedenen Bestimmungen desselben. Und auf diese verschiedenen Betrachtungsweisen beziehen sich denn auch die verschiedenen Aufgaben für die eine und die andere der von

einander zu unterscheidenden wissenschaftlichen Lehren vom Absoluten. *) —

Die allererste Aufgabe ist: das Absolute oder Gott zu begreifen, wie er in seiner reinen Gestalt, im abstracten Elemente des Denkens, unter der Form der absoluten Wahrheit sich darstellt. Da dies die Aufgabe für die, von der Naturphilosophie sowohl, als von der Philosophie des Geistes, zu unterscheidende Logik, als die Wissenschaft des an und für sich zu betrachtenden Absoluten, ist: so werden wir auch vor Allem mit dieser ersten Aufgabe und deren Lösung uns bekannt zu machen haben. —

II.

Die rein-logische Ontotheologie im System der Philosophie der objectiven Logik.

Nicht unpassend glauben wir mit diesem Namen diejenige speculative Theologie in dem gedachten System bezeichnen zu können, welche das Absolute oder Gott betrachtet und darstellt einzig und allein nach seinem ewigen und nothwendigen Seyn und Wesen vor seiner Entäußerung in der Natur und vor seinem Zurückgehen aus dieser Entäußerung als Geist. — Denn aus diesem Gesichtspuncte und unter dieser Form der absoluten und reinen Wahrheit, hat die Logik ihren Gegenstand, das Absolute, zu betrachten und darzustellen, die eben darum als das System der reinen Vernunft, und als

*) Enc. d. ph. W. §. 18.

das Reich des reinen Gedankens zu fassen ist; ja selbst als das Reich der Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Als alleiniger Inhalt dieser Wissenschaft der reinen Wahrheit wird uns genannt: die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. *) Hier also, in diesem Gebiete des reinen Gedankens, und diesem Reiche der Wahrheit selbst sollen wir also Gott erblicken, wie er ohne Hülle an sich selbst ist, im reinsten Lichte absoluter Wahrheit. Aber welche Aufschlüsse sind es denn nun, die wir über das innere, ewige Wesen Gottes an sich, in dieser logischen Ontotheologie, als einer Lehre des reinen vorweltlichen Gottes, erhalten? — Wir können nicht erwarten, hier schon das Absolute durch Prädicate bestimmt zu finden, die Gott nur beigelegt werden können, in sofern er als Schöpfer der Natur und der geistigen Welt zu betrachten ist; — Bestimmungen also, die lediglich bezogen werden können, theils auf seine Entäußerung in die Natur, d. i. auf die Form seines Andersseyns als Natur, theils auf die Form seines Zurückkehrens, als Geist. Denn es handelt sich ja in dieser reinlogischen Ontotheologie einzig und allein um ein Erkennen und Begreifen des ewigen vorweltlichen Wesens Gottes. Es frägt sich demnach: welche positive Prädicate wird uns, unabhängig von allen den Bestimmungen, die nur dem Weltgotte zugeschrieben werden dürfen, von dem vorweltlichen, ewi-

*) Wiss. der Log. B. I. S. XIII.

gen göttlichen Wesen also negirt werden müssen, die Wissenschaft der reinen Grundwahrheit, von diesem letztern angeben können? — Die Idee, vernahmen wir bereits, erweist sich als das mit sich selbst identische Denken; und darin besteht, und muß auch, nach der Wissenschaft der objectiven Logik, das Wesen des ewigen, vorweltlichen Gottes bestehen. Denn als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu seyn, sich gegenüberzustellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn, erweist sich Gott erst bei seinem Uebergange in die Natur durch Entäußerung, und sodann bei seiner Rückkehr in sich selbst als Geist. Da nun aber das mit sich selbst identische Denken auch Thätigkeit ist: so werden wir demnach in Gott eine zwiefache Thätigkeit unterscheiden müssen: die Thätigkeit des mit sich selbst identischen Denkens, welche wir eine immanente nennen können; und eine andre von ihr verschiedene, die in jenem Uebergange, so wie in sich selbst sich äußert, als eine transeunte, und wieder in sich zurückgehende Thätigkeit.

Besteht nun das absolute Wesen Gottes an sich selbst in der immanenten Thätigkeit des mit sich selbst identischen Denkens: so werden auch alle besondere Formen und Bestimmungen dieses Denkens, in Wahrheit als ewige und nothwendige Momente und Bestimmungen des Seyns und Wesens des Absoluten selbst anzuerkennen seyn. Es wird demnach die Aufgabe dieser reinlogischen Ontotheologie darin bestehen: nachzuweisen, daß und wie die Grundformen und Grundthätigkeiten des reinen Denkens an und für sich das ewige und nothwendige Seyn

und Wesen des Absoluten selbst constituiren. Und wirklich hat auch die, in eine speculative Gotteslehre, als Ontotheologie, umgeschaffene Logik es sich zur Aufgabe gesetzt, in den logischen Grundformen von Begriff, Urtheil und Schluß, als Thätigkeiten des reinen Denkens, das innere Seyn und Wesen des noch nicht aus sich selbst heraustretenden und sodann wieder in sich zurückkehrenden Absoluten nachzuweisen, und darzulegen: daß und wie diese Formen nach ihren allgemeinen, wie nach ihren besondern Bestimmungen nichts anders sind, als innere positive Bestimmungen und Momente des Seyns und Wesens des Absoluten, dessen innere immanente und ursprüngliche Thätigkeit eben in dem mit sich selbst identischen Denken besteht. —

Mit welcher Consequenz oder Inconsequenz, und in welcher Klarheit und Ordnung, oder Unklarheit und Verwirrung die Wissenschaft der Logik diese ihre erste Aufgabe wirklich auf eine genügende, vollständige Weise zu lösen versucht, lassen wir hier dahingestellt seyn. Genug, daß wir die Aufgabe selbst kennen, welcher zufolge die Wissenschaft der objectiven Logik zeigen muß, daß das Absolute, oder Gott, eben so viele Sphären durchgeht, als es Sphären des logischen Denkens gibt, und daß er in dieser seiner immanenten Thätigkeit rein logischer Explication von einer Sphäre in die andere hineingeht, und bis in die einzelnsten logischen Momente und Verhältnisse hinein sich entwickelt. —

Wenden wir uns also nun zu der zweiten Aufgabe, und sehen zu: wie die Philosophie der objectiven Logik das Absolute oder Gott betrachtet und darstellt in den

concreten Elementen des Denkens, d. h. theils in seiner Entäußerung in die Natur, theils in seinem Insichzurückgehen als Geist. In diesen concreten Betrachtungsweisen ist Gott Gegenstand der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes. Wir können diesen Theil der speculativen Theologie die logische Kosmotheologie nennen.

III.

Die logisch-speculative Kosmotheologie im System der Philosophie der objectiven Logik.

„In seinem unmittelbaren Begriffe, oder im Denken, als erstem Denken, — lehrt uns die Philosophie der objectiven Logik — ist Gott nur das reine Seyn, oder auch das Wesen, das abstract Absolute, nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist. *)

Nun kommt aber Alles darauf an, das Wahre — und Gott ist ja die Wahrheit, und Er allein die Wahrheit im höchsten Sinne — nicht bloß als Substanz (d. i. als absolutes, selbstständiges Seyn und Wesen) sondern eben so sehr als Subject, aufzufassen und auszudrücken. — Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist denn auch in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht; — der erhabenste Begriff,

*) Wiss. der Log. Bd. I. B. II. A. II. S. 210. 211.

und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört. *)

Eine jede Philosophie der Religion, welche sich auf den Standpunct der Substanz stellt, und darauf stehen bleibt, wie das System des Spinoza, ist daher mangelhaft, und kann den höhern Forderungen nicht genügen, welche an die Philosophie einer Religion des Geistes und der absoluten Wahrheit gemacht werden dürfen. — Zwar ist das Substantialitätsverhältniß, welches sich durch die Natur des Wesens erzeugt, so wie die zu einem Ganzen erweiterte Darstellung dieses Verhältnisses in einem System, wie z. B. dem Spinozistischen, ein nothwendiger Standpunct, auf welchen das Absolute sich stellt. Aber dieser nothwendige Standpunct ist doch nicht der höchste; — ihn für den höchsten zu nehmen, darin eben, aber auch nur darin besteht das Falsche eines solchen Systems, zu welchem das wahre System sich verhält, wie das höhere, welches jenes, als das ihm untergeordnete in sich enthalten muß. **)

Nicht stehen zu bleiben bei dem Begriffe des Absoluten, als bloßer Substanz, sondern fortzugehen zur Bestimmung der Substanz als Subject und als Geist, das ist demnach die höchste und wichtigste Aufgabe für eine Wissenschaft des Absoluten, als des absoluten Wahren und wahrhaft Wirklichen; — eine Aufgabe, durch deren befriedigende wissenschaftliche Lösung die gedachte Wissenschaft erst ihr hohes Ziel zu gewinnen vermag. Dieses,

*) Phänomenol. XX. und XXVIII.

**) System der Logik B. II. S. 6. rc.

durch Hinausbewegung der Substanz zum Geiste, zu gewinnende fernere Ziel, ist denn auch die Wahrheit der Substanz, indem es den Geist zum Centrum hat. Denn die absolute Bestimmung Gottes ist nicht die der Substanz, sondern des Geistes, der als solcher schlechthin das Subject ist; wiewohl freilich Gott auch die Substantialität bleiben muß, ohne welche Er nicht der absolut selbstständige, an und für sich bestehende Geist seyn könnte. —

Durch Herausbewegung der Substanz zum Geiste soll also jenes hohe Ziel gewonnen werden! Und da frägt es sich nun: welches ist der Weg, auf welchem man zu diesem Ziele gelangt, und wer dient uns zum sichern Führer auf dem Wege zu diesem Ziele? — Die Philosophie der objectiven Logik weist uns an den Begriff, welcher allein es ist, der zu diesem fernern Ziele sich fortbestimmt, und der zu seiner unmittelbaren Voraussetzung die Substanz hat, welche das An-sich ist, was er als Manifestirtes ist. Denn das Wahre, welches wesentlich Subject ist, ist als dieses nur die dialektische Bewegung des Begriffs, als ein sich selbst erzeugender fortleitender und in sich zurückgehender Gang. Und darum ist denn auch das, wodurch die Wissenschaft, als Wissenschaft des absoluten Wahren und wahrhaft Wirklichen, existirt, nur in die Selbstbewegung oder Selbstentwicklung des Begriffs zu setzen.

Der Fortgang vom Absoluten als bloßer Substanz, zu demselben als Subject und als Geist, ist hiernach ein Uebergang vom Seyn zum Werden. Denn darin eben besteht die Natur des Absoluten, Wirkliches, Sub-

ject, oder sich selbst Werden zu seyn; indem es die Form der Substanz verläßt, und in der Gestalt des Selbstbewußtseyns ins Daseyn tritt. — *)

Mit dem Gedanken des Werdens gehen wir demnach von der Betrachtung Gottes nach seinem an und für sich Seyn und Wesen fort zur Betrachtung seiner Entwickelung und Ausbildung zum Geiste. Dieser Fortgang also — wie schon gedacht — ist der Uebergang vom Seyn zum Werden; und die Aufgabe ist hier: die Darstellung Gottes in dem unendlichen Processe seiner Selbstentwickelung oder Selbstoffenbarung.

Das erste Moment in der Selbstentwickelung oder dem Werden Gottes, ist der Uebergang in die Natur, als diejenige concrete Existenzform der Idee, in welcher sie als unmittelbare Aeußerlichkeit, als unendliches Andersseyn sich setzt. Um nämlich von dem unmittelbaren, abstracten Seyn zum Selbstbewußtseyn zu gelangen, muß das Absolute erst sich entäußern und in der Gestalt des Andersseyns als Natur erscheinen, damit es sodann, durch Rückkehr zu sich selbst, zum Geiste werde. Die Natur ist sonach die Grundlage und Bedingung der höhern geistigen Existenz der Idee. In dieser Gestalt der Aeußerlichkeit, als Natur, ist aber die Idee in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich; und, obschon an sich in der Idee göttlich, entspricht doch ihr Seyn, so wie sie nämlich ist, ihrem Begriffe nicht; vielmehr ist sie der unaufgelöste Widerspruch. Denn die Begriffsbestimmungen haben in der Gestalt der Aeu-

*) Phänomenol. XX. XXI — LXXXI. LXXXVIII. ꝛc.

ßerlichkeit, welche eben die eigenthümliche Bestimmung ausmacht, in der die Idee als Natur ist, den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander; welche gleichgültige Zufälligkeit und unbestimmbare Regellosigkeit und äußerliche Anordnung der einzelnen Naturgebilde mit der, durch den Begriff bestimmten Nothwendigkeit derselben, und ihrer, in der organischen Totalität vernünftigen Bestimmung, im Widerspruche steht. In diesem Widerstreite zeigt sich die Ohnmacht der Natur, ihre Unvermögenheit, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, seinen Bestimmungen getreu zu bleiben, und ihnen gemäß ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten. Und diese Ohnmacht bleibt auf allen Stufen, welche die Natur in ihrer Fortbildung und in ihrem Uebergange von einer niedern Form und Sphäre in eine höhere zu durchlaufen hat. Denn auch auf der höchsten dieser Stufen, der Stufe des Lebens, dem Höchsten, zu dem es die Natur in ihrem Daseyn treibt, ist die Idee, als nur natürliche Idee, der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr andern Einzelnheit befangen. Die Natur ist also als ein System von Stufen zu betrachten, und der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Die Bewegung der Idee der Natur durch ihren Stufengang hat aber die Tendenz, sich als das zu setzen, was die Natur an sich ist, nämlich als ein lebendiges Ganzes; aber auch diese Bestimmtheit der Idee, in welcher sie nur Leben ist, aufzuheben, und zum Geiste zu werden, der ihre

Wahrheit und ihr Endzweck ist. Zum Geiste wird sie als die aus ihrer Aeußerlichkeit in sich zurückgekehrte, und, durch diese Rückkehr in sich, die Gegensätze aus ihrer gleichgültigen Aeußerlichkeit zu innerer Wechseldurchdringung befreite Idee *).

Dieses Zurückgekehrtseyn aus der Aeußerlichkeit der Natur ist zugleich Rückkehr in ihren Anfang, und in ihr ursprüngliches Element; oder zu ihrer Urform, als reine logische Idee, wo sie wieder in ihrem absoluten Wesen frei hervortritt, nachdem jene Form der Aeußerlichkeit der Natur überwunden ist. Aber sie tritt auch nun hervor in der Form der sich selbst denkenden Idee, das heißt des Absoluten, welches erst durch Entäußerung zum Selbstbewußtseyn sich entwickelt hat, also unter der Form des sich selbst als Geist wissenden Geistes. Seinem ewigen Seyn und Wesen an sich nach betrachtet, ist zwar das Absolute auch als Geist zu denken, aber doch nur als der abstracte Geist, oder als die geistige Substanz an sich, vorgestellt im Elemente des reinen Denkens. Dieser an sich seyende Geist, oder die geistige Substanz, muß aber auch für sich selbst Geist, muß das Wissen von sich, als dem Geiste seyn, also selbst bewußter, oder sich selbst als Geist wissender Geist. Zu dieser Stufe des Selbstbewußtseyns vermag sich aber der Geist nur unter der Bedingung zu erheben, daß er, aus sich heraustretend, die Gestalt des Andersseyns durch Entäußerung in die Natur annimmt, und sodann, nach dem Ueberwinden dieser

*) Enc. rc. §§. 247—252. 2te A.

Entfremdung, hinwiederum in sich zurückkehrt, und durch dieses in sich Zurückgekehrtseyn in seine ursprüngliche Form des reinen Denkens, zum selbstbewußten Geiste wird. Und hierin nun besteht der Prozeß der unendlichen Selbstentwickelung, oder Selbstverendlichung des Absoluten, in welchem zu unterscheiden sind die drei Momente: des Wesens, als der geistigen Substanz an sich; des Fürsichseyns, welches das Andersseyn des Wesens (die Idee oder das Absolute der Natur) ist, und für welches das Wesen ist; und des Fürsichseyns oder sich selbst Wissens im Andern (die sich selbst denkende Idee, oder das Absolute unter der Form des absoluten, selbstbewußten Geistes.) Diese drei Momente machen erst den absoluten Geist in der Vollständigkeit seiner Wahrheit und Wirklichkeit aus. Das erste dieser Momente ist der Geist, in so weit er zuerst in der Form der reinen Substanz Inhalt seines reinen Bewußtseyns ist; das zweite ist der Geist in der Form des Bewußtseyns des Anderswerdens (seiner Entäußerung in die Natur); das dritte Moment ist endlich der Geist, betrachtet in seiner Rückkehr aus dem Andersseyn, oder das Element des Selbstbewußtseyns selbst, womit der absolute Geist, als ein von sich selbst wissender Geist, allererst seine Vollendung erreicht hat. —

Wie nun der Begriff durch seine dialektische Bewegung die Idee auf ihrem Stufengange in der Sphäre der Natur fortleitet: so führt er sie auch durch die Stufen hindurch, die sie in ihrem Werden zum Geiste, oder zu der sich selbst denkenden Idee zu durchlaufen hat. Den drei Hauptstufen im Entwickelungsprocesse der Idee

als Natur, welche durch die drei Haupttheile der Naturphilosophie, genannt die Mechanik, die Physik und die Organik, bezeichnet sind, entsprechen im Entwickelungsprocesse der Idee, als Geist, die drei Hauptstufen der subjectiven, der objectiven und der absoluten Geistigkeit, bezeichnet durch die Entwickelungsmomente des Geistes in der Form der Idealität, der Realität, und der an und für sich seyenden Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, als absoluter Geist in seiner absoluten Wahrheit. *)

So ist demnach der Uebergang in die Natur das erste, wie hinwiederum die Rückkehr aus der Natur zum Geiste, das zweite Hauptmoment des in seinem Werden, oder in seinem Entwickelungsprocesse begriffenen Gottes. Und in und mit der Darlegung dieses Evolutionsprocesses des im steten Werden begriffenen Gottes, führt uns nun auch sogleich die Religionsphilosophie der objectiven Logik zu vollständigen Aufschlüssen über das Verhältniß Gottes zur Welt. — Eine Vorstellung von Gott und dann auch von dem Verhältnisse desselben und der Welt zu fassen; das ist — wie unser wissenschaftlicher Religionslehrer ganz richtig bemerkt — das Eine und gemeinschaftliche Bedürfniß, von welchem alle Philosophien wie alle Religionen ausgehen. Und in der Philosophie — heißt es da weiter — wird es näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich,

*) Enc. §. 385.

sein Verhältniß zur Welt bestimmt. *) — Wie in der Religionsphilosophie der objectiven Logik die Natur Gottes bestimmt worden, haben wir so eben gesehen, und können darum schon im Voraus wissen, wie dieser Bestimmung zufolge das Verhältniß Gottes zur Welt zu bestimmen sey. Daß, um Gott rein im Glauben oder Bewußtseyn (absoluten Wissen) zu haben, derselbe als das Wesen von der Erscheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geschieden werden müsse, aber nach dieser Scheidung auch die Ueberzeugung von der Beziehung der Erscheinung auf das Wesen, des Endlichen auf den Unendlichen, und so fort, — und damit die Frage nach der Natur dieser Beziehung eintrete, hat allerdings seine vollkommene Richtigkeit. Denn jene nothwendige Scheidung des Unendlichen vom Endlichen einerseits, so wie andrerseits die Beziehung des letztern auf den erstern; — das sind ja die beiden wesentlichen Hauptmomente in Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Hierbei macht nun unser wissenschaftlicher Religionsphilosoph die Bemerkung: diese Beziehung sey es eben, welche das Unbegreifliche von denjenigen Religionslehrern, die von Gottes Natur nichts wissen wollen, genannt werde. Von einem Unbegreiflichen dieser Beziehung kann aber ohne Zweifel im System einer Religionslehre, welche im begreifenden Denken die Natur Gottes so vollkommen und von allen Seiten erforscht, ganz und gar nicht die Rede seyn. Alle Schwierigkeiten zu überwinden vermögend, die in der Sache hier liegen, muß sie

*) Encykl. 2te Aufl. S. 529.

uns vielmehr die befriedigendsten wissenschaftlichen Einsichten und Aufschlüsse über das gedachte Verhältniß gewähren können. Wohl unterscheidet die speculative Gotteslehre in dem gedachten System, Gott in gewissem Betracht von der Welt; in sofern er nämlich nach seinem ewigen, absoluten Seyn und Wesen an sich zu betrachten ist, als Object der Wissenschaft des reinen, mit dem göttlichen Seyn und Wesen identischen, Denkens. Aber dieselbe Religionsphilosophie betrachtet ja auch Gott in dem Acte und Processe seiner Entwickelung, wie er zunächst durch Entäußerung zur Natur, und sodann, durch Rückkehr in sich selbst, zum selbstbewußten Geiste wird. Und wie anders kann hiernach das Verhältniß Gottes zur Welt, als des Unendlichen zum Endlichen, gedeutet werden, denn als ein Verhältniß des an sich seyenden zu dem als Natur und als Geist werdenden Gotte; — also lediglich ein Verhältniß Gottes zu sich selbst, wie er selber sich seinem Wesen nach, von sich selbst in seinen concreten Gestalten, und dem unaufhörlichen Wechsel und Wandel seiner Zustände, beim Uebergehen von einer Bestimmung zur andern, unterscheidet. Als der an sich seyende Geist, seinem absoluten, ewigen Seyn und Wesen nach, ist also freilich Gott von der Welt, der Unendliche von dem Endlichen, zu unterscheiden; Gott, als das ewige Wesen, von der Welt, als seiner Manifestation, die eben durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt ist. Als der objectiv sich entfaltende Geist ist aber Gott der lebendige und in der Welt gegenwärtige Geist, dessen Leben in dem Kreislaufe concreter Gestalten sich entfaltet, welche

die Offenbarung des Absoluten, als des lebendigen und wirklichen Geistes, sind. — Gott in seiner Lebendigkeit und Wirklichkeit, und die Welt in ihrem Grunde und Wesen, sind sonach Eines und dasselbe, und zu Einem unzertrennlichen Ganzen vereiniget. — „Indem die Idee — heißt es*) — in das Daseyn tritt, wirft sie ihre Momente auseinander, da sie aber deren Grund und Wesen bleibt, ist sie in ihnen, und als in ihnen ist sie bestimmte Idee. Aber das Absolute ist diese allgemeine und Eine Idee, die Idee selbst, welche eben so sehr das System der bestimmten Ideen ist, und in welche diese, als in ihre Wahrheit, zurückgehen." In diesen Worten ist das Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Immanenz, oder der Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen, bestimmt ausgesprochen. Die allgemeine und Eine Idee, d. i. die Idee selbst, ist Gott; das System der bestimmten Ideen, die Welt. Diese bestimmten Ideen sind die verschiedenen Seiten, nach welchen Gott, indem er in das Daseyn tritt, sein wirkliches Leben entfaltet. Darum ist auch Gott alles Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Seyn, das nur irgend eine Seite, ein einzelner Moment der Idee ist, entspricht jedoch, als ein bloß relatives und bedingtes Seyn, dem Begriffe nicht, der (als Begriff der absoluten Einheit in der absoluten Totalität, und der absoluten Totalität in der absoluten Einheit und Identität) allein in allem

*) Encykl. 1ste Aufl. S. 111.

einzelnen Seyn zusammen, und in der Beziehung aller besondern Wirklichkeiten auf einander, realisirt wird. Diese Beschränktheit des Daseyns des Einzelnen macht denn auch seine Endlichkeit, und seinen Untergang aus. — Ist nun das Absolute, oder Gott, eben so sehr, wie er das Eine und allgemeine Wesen, und der Eine und allgemeine Grund alles einzelnen endlichen Seyns ist, auch das System selbst des gesammten einzelnen, endlichen Daseyns: so ist er also die Einheit des Unendlichen und des Endlichen, des Seyn's und des Werdens, der Einheit und der Vielheit; — diese Gegensätze alle sind in ihm zur absoluten Einheit Eines Ganzen vereiniget. Er ist der Grund und das Wesen der Welt, und er ist auch zugleich diese Welt selbst; beides nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet; jenes, von Seiten seines ewigen, absoluten Wesens an Sich; dieses, von Seiten seines Lebens und seiner Wirklichkeit betrachtet. Er wird zur Welt, indem er ins Daseyn tritt; und die Thätigkeit, durch deren Acte er sich zur Welt macht, ist seine, theils nach Außen gerichtete, theils in sich zurückgehende Thätigkeit. Durch die erstere producirt er sich als Naturgott, oder nimmt die verschiedenen Gestalten an, unter denen er, als einzelnen vorübergehenden Momenten und Entwickelungsstufen seines Naturlebens, in der Sphäre der Naturwelt erscheint; welche aber nur als der Durchgangspunct zu den höhern und höchsten Stufen seines persönlichen Lebens, als selbstbewußten Geistes, und als die nothwendige Bedingung der Entwickelung dieses höhern Lebens in der Sphäre der geistigen Welt zu betrachten ist. Gott

muß erst die niedern und höhern Stufen seines Naturlebens durchgegangen seyn, weil er in seiner wahren geistigen Gestalt erst erscheinen kann, durch die Acte seiner, aus der Natur in sein inneres ursprüngliches Wesen und seinen Grund zurückkehrenden und zurückgekehrten (reflectirenden) Thätigkeit. — Der Entwickelungsproceß im Leben Gottes, als Natur und als Geist, ist also als ein Proceß seiner unendlichen Selbstverendlichung zu betrachten, indem er sich selbst durch seine eigene, aus sich herausgehende und sodann wieder in sich zurückkehrende Thätigkeit, durch jene zur Natur-, durch diese zur geistigen Welt macht. Als Bedingung der Möglichkeit dieses Selbstverendlichens muß darum auch nothwendig in Gott die Bestimmung eines Negativen angenommen werden, weil „überhaupt in Geist, in Thätigkeit und Leben die Bestimmung eines Negativen liegt, der intensivsten Affirmation ungeachtet." Diese Vorstellungsart wird nun auch ausdrücklich von unserm logisch-speculativen Religionslehrer der theistischen entgegengesetzt, als einer solchen, durch welche Gott zu einem bloßen Abstractum gemacht werde. In der kosmotheistischen Religionsphilosophie des Systems der objectiven Logik, ist dagegen Gott kein Abstractum, sondern ein Concretum, als die concrete Einheit des Unendlichen und des Endlichen, des Seyns und des Werdens, eines Positiven und eines Negativen. Denn das Absolute, oder Gott, ist ja nicht bloß einerseits als der an sich seyende, sondern andrerseits zugleich als der objectiv sich entfaltende, absolute Geist zu betrachten. Von dieser letztern Seite gefaßt, ist er eben

die concrete, inhaltsvolle Einheit, als die absolute Totalität aller einzelnen endlichen Dinge. — Was sind denn aber nun eigentlich alle diese einzelne, endlichen Wesen; — welche Bedeutung und welchen Werth haben sie in dieser kosmotheistischen Religionsphilosophie? — Nichts weiter sind sie, als vorübergehende Momente in dem unendlichen Entwickelungsprocesse des göttlichen Lebens, welches durch sie hindurch sich verwirklichet und fortbildet. Diesen Momenten des Inhalts des absoluten Geistes, als des an und für sich seyenden Geistes der Natur und des Geistes, (der natürlichen und der geistigen weltlichen Dinge) gibt nur die bloße Subjectivität des Wissens, weil sie Reflexion ist, eine Selbstständigkeit, die sie eben als bloße vorüberschwindende Momente jenes Processes nicht haben können. *) Das allein Selbstständige kann hiernach nur die in dem Entwickelungsprocesse des göttlichen Lebens begriffene Thätigkeit selbst seyn, die als productive Thätigkeit ihre einzelnen Producte erzeugt, sie aber sogleich wieder vernichtet, indem sie rastlos von einer Bestimmtheit zur andern fortschreitet, und bey dem Uebergange zu einer andern höhern Bestimmtheit und Gestaltung, die vorhergehende wieder aufhebt und in sich zurücknimmt. In diesem Erzeugen und Wiederaufheben oder Vernichten des Endlichen, als einzelner vorübergehender Momente der absoluten productiven Thätigkeit Gottes, besteht die Schöpfung, die hiernach nichts anders ist als die (genetische) Entwickelungsgeschichte des Schöpfers selbst, der im unauf-

*) Encykl. §. 565. 2te Aufl.

hörlichen Schaffen und Vernichten seiner Producte, als einzelner Momente und Gestalten seines Lebens, in ihnen als den an und für sich seyenden Geist der Natur und des Geistes, d. h. als das absolute Realprincip der Natur und der Geisterwelt, ewig nur sich selbst erzeugt. —

„Das Wahre, welches wesentlich Subject ist, ist nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende fortleitende und in sich zurückkehrende Gang." *) Und als diese dialektische Bewegung beweist sich eben die im Entwickelungsprocesse des göttlichen Lebens begriffene Thätigkeit, die ihre Producte, die einzelnen endlichen Wesen, schafft und wieder aufhebt oder vernichtet, indem sie dieselben wieder in sich zurücknimmt. Das Endliche geht dergestalt im Unendlichen unter; das (einzelne) Existirende geht aus seinem Grunde (der absoluten Thätigkeit, als seinem Realprincip) hervor in die Erscheinung, und geht zu Grunde, indem die absolute Thätigkeit es wieder in das An sich seyn ihrer Allgemeinheit zurückführt. Das einzige Reale, oder wahrhaft Wirkliche ist demnach die absolute Idee in ihrem unendlichen Processe; d. i. die absolute Thätigkeit Gottes in der Selbstgestaltung und Entwickelung seines Lebens; alle einzelne erscheinende und wieder verschwindende Producte dieser productiven göttlichen Thätigkeit, d. i. alle einzelne endliche Dinge in der Natur, wie in der geistigen Welt, sind das Unreelle und Unwirkliche. —

Auf diesen so bestimmten Gegensatz zwischen dem

*) Phänomenol. rc. S. LXXXI.

Realen und dem Nichtrealen, oder dem Positiven und dem Negativen, beziehen sich nun auch, und es sind ihm gemäß die Aussprüche zu deuten, welche wir aus dem Munde des Schöpfers der neuesten Philosophie des Absoluten vernehmen, die Aussprüche meinen wir: daß nichts wirklich sey als die Idee; und daß mithin — da das Vernünftige mit der Idee synonym ist — das, was vernünftig ist, wirklich, und, das, was Wirklich ist, vernünftig sey. *)

Diese Philosophie gewährt also die Einsicht, daß nichts wirklich sey, als die Idee. Da nun von derselben Philosophie die Idee, d. i. das Absolute oder Gott, für dasjenige erkannt wird, welches sich als das mit sich selbst identische Denken, und dieses Denken zugleich als die Thätigkeit erweist, sich selbst, um für sich zu seyn, sich gegenüber zu stellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn: so erklärt diese Philosophie eo ipso die absolute Thätigkeit in ihren beschriebenen verschiedenen Formen, theils als die immanente des mit sich selbst identischen Denkens; theils als die aus sich heraustretende, und hinwiederum in sich zurückkehrende Thätigkeit, für das einzige Reale und wahrhaft Wirkliche. Diese Thätigkeit also in ihren verschiedenen Formen, als verschiedenen Bestimmungen der Idee, ist in allem Daseyenden oder Existirenden das allein Wirkliche; dagegen der unendliche Reichthum und die Mannigfaltigkeit von einzelnen Daseynsformen und Gestaltungen — den einzelnen vergänglichen Dingen — die bloße Ex-

*) Hegel's Grundlinien der Rechtsphilosophie. S. XIX. XX.

scheinung im Daseyn ist. Aber in diesem Wechsel und Wandel der Erscheinung, dem bloßen Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden, offenbart überall sich die Thätigkeit des Absoluten in ihrer Wirklichkeit durch beständiges Erzeugen und Wiederaufheben dieses Scheines, in welchem ihr Wesen wiederscheint, indem sie allem zufälligen und vergänglichen Existirenden, allem Endlichen im geistigen wie im natürlichen Universum, das Gepräge ihrer Grundform, der Form des mit sich selbst identischen Denkens aufdrückt. Denn die Bestimmungen des reinen Denkens in Begriff, Urtheil und Schluß sind die Musterbilder, oder allgemeinen, abstracten Schemate der concreten Daseynsformen im geistigen und natürlichen Universum; oder der Grundtypus, in welchem der Entwickelungsproceß des göttlichen Lebens im Universum nach seinen allgemeinen und wesentlichen Momenten und Stufen vorgebildet ist. —

Als eine solche reine Vorzeichnung, ein vorbildliches Schema, von welchem alle besondern Daseynsformen des Endlichen in der Natur= wie in der Geisterwelt die concreten Nachbilder sind, betrachtet die Logik, als Wissenschaft der reinen Idee, d. i. der Idee im abstracten Elemente des Denkens, die immanente Thätigkeit des mit sich selbst identischen Denkens, nach seinen allgemeinen Bestimmungen, Formen und Gesetzen; — also: wie das, als reine Denkthätigkeit in seiner absoluten Wahrheit erkannte Absolute, noch in seiner Ewigkeit eingeschlossen ist, bevor es durch seine nach Außen gerichtete Thätigkeit in ein Universum übergeht. Und

darum ist die Logik auch die erste, oder die Grundwissenschaft, weil sie sich als den absoluten Grund alles Realen zeigt, und sich erweist als die real allgemeine und objective Wissenschaft, in sofern sie eben in den reinen Denkformen oder Begriffsbestimmungen den Grundtypus, oder die Vor- und Musterbilder aller concreten Daseynsformen im gesammten natürlichen und geistigen Universum nachweiset und darstellt, und darum auch in dem Logischen, oder dem Begriffe, den Vorbildner und innern Bildner aller concreten Daseynsformen erkennt. *) Aber der Logik, als Wissenschaft der reinen (logischen) Idee, die als solche nur sich selbst in ihrer unendlichen Form und ihrem reinen Wesen zum Inhalte hat, fehlt doch noch die Seite der vollständigen Objectivität der Idee; die Seite also, von welcher die abstracten Denkformen in einem realen Inhalte zu concreten Formen geworden sind.

„In der ersten Allgemeinheit ihrer Begriffe erscheint die Logik für sich, und als das subjective, besondre Geschäft, außer welchem der ganze Reichthum der sinnlichen (natürlichen) so wie der concretern, der intellectuellen (geistigen) Welt sein Wesen treibt. Indem aber auch dieser in der Philosophie des realen Theils erkannt ist, und sich derselbe als in die reine Idee zurückgehend, und darin ihren letzten Grund und Wahrheit habend, gezeigt hat: so stellt sich damit die logische Allgemeinheit nicht mehr als eine Besonderheit gegen jenen realen Reichthum, sondern vielmehr als denselben enthal-

*) Log. Bd. II. S. 25.

tend, als wahrhafte Allgemeinheit dar; sie erhält dann die Bedeutung speculativer Theologie."

Wir haben diese Stelle aus der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften erster Ausgabe (S. 19. 20) hier wörtlich ausgezogen, weil sie mit einem Male das klärste und bestimmteste Licht über den Geist und Charakter der Religionsphilosophie im System der Wissenschaft der objectiven Logik verbreitet. —

„Mit dem Absoluten — heißt es an einem andern Orte — muß freilich wohl aller Anfang gemacht werden. Hier ist jedoch zugleich zu erinnern, daß der Anfang noch nicht das Ganze, dieses aber erst das Wahre in seiner Vollständigkeit sey, als das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Es ist darum vom Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur: Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden zu seyn. Wie es am Anfange als Princip zuerst und unmittelbar, d. i. in seinem unmittelbaren Begriffe, oder im Denken, als erstem Denken, ausgesprochen wird, ist das Absolute nur das Allgemeine, nämlich nur das abstract, noch nicht das concret Allgemeine." *)

Als Wissenschaft des, in seiner abstracten Allgemeinheit, oder im Elemente des abstracten Denkens betrachteten Absoluten, erhält also die Logik noch nicht die Bedeutung der speculativen Theologie, sondern dann erst, wenn sie ihren Gegenstand im ganzen Reichthum seiner

*) Phänomenol. XXII — XXV.

entwickelten Form betrachtet; denn dadurch erst wird das Absolute als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt. —

Der Gegenstand der Logik in der Bedeutung der speculativen Theologie ist demnach das Absolute, wie es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, und durch dieses Eintreten in einem unendlichen Reichthume von Formen, Erscheinungen und Gestalten hervortritt. Und welche andere Bedeutung können wir nun wohl mit Grunde der Wahrheit dieser speculativen Theologie selbst geben, als die eines Kosmotheismus, dessen Grundbegriffen und Grundsätzen zufolge Gott und die Welt zur Einheit und Identität Eines unzertrennlichen Ganzen vereinigt sind. Gott ist, oder wird vielmehr erst wahrhaft wirklich, indem er durch Entwickelung des in ihm enthaltenen realen Reichthums von concreten Daseynsformen zur Welt wird, und durch seine reale Thätigkeit sich zur Welt macht, die nach ihrem unendlichen Reichthume von Erscheinungen nichts geringeres, als der in seinem wahrhaften Leben betrachtete Gott ist. Und wie die Welt Gott in seiner Wirklichkeit ist: so dagegen Gott die Wahrheit der Welt, sofern jener ganze Reichthum von Formen, in welchen das progressiv sich entwickelnde und durch diese Entwickelung sich vollendende wirkliche Wesen Gottes besteht, seinen letzten Grund und seine Wahrheit in Gott hat, und in ihn zurückgeht. — —

Nach dieser kosmotheistischen Lehre im System der Logik, als speculativer Philosophie, ist demnach Gott die Wahrheit der Welt, und die Welt die Wirklichkeit Gottes; — das Leben der Welt ist das, in

stufenweiser Entwickelung in einem unendlichen Reichthume von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen sich entwickelnde, und durch diese Entwickelung sich vollendende, wahrhafte Leben Gottes selber, welches zwar, seinem An sich nach, nur die abstracte Allgemeinheit ist, als die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, dem es aber in seiner Wirklichkeit, im Hervortreten in einem unendlichen Reichthume von Formen des Daseyns, ein Ernst ist mit dem Andersseyn und der Entfremdung, so wie mit dem Ueberwinden dieser Entfremdung. *) In diesem letztern Betracht stellt sich also Gott dar, nicht als die abstracte, sondern als die concrete, und als solche wahrhafte Allgemeinheit; und sofern nun die Logik Gott als diese concrete, den gesammten realen Reichthum der natürlichen, wie der intellectuellen, concretern Welt in sich enthaltende, Allgemeinheit darstellt, erhält sie erst, nach dem Ausspruche unsers Religionsphilosophen, die Bedeutung der speculativen Theologie. —

Ob nun aber wohl — um an einen mehrerwähnten Ausspruch Schelling's auch hier wieder zu erinnern — im System dieser speculativen Theologie, zu deren Würde die Logik in der angegebenen Bedeutung erhoben worden, die Vernunft sich selbst wirklich erkennen möge, indem es den heiligsten Gefühlen, dem Gemüth und sittlichen Bewußtseyn nicht nur auf keine Weise widerspricht, sondern vielmehr alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls, wie

*) Phänomenol. XXII.

des strengsten Verstandes vereiniget; — ob hiernach also die Philosophie, welche sich rühmt, als die der Zeit nach letzte, und als das Resultat aller vorhergehenden Philosophien die Principien Aller enthaltende, wahrhafte Philosophie, die entfaltetste, reichste und concreteste zu seyn, *) den Culminationspunct einer Wissenschaft der Wahrheit im absolutesten und allumfassendsten Sinne des Worts, auch wirklich erreicht haben sollte? — —

Mit einer Antwort auf diese Frage wollen wir unsre Leser auf den hiernächst folgenden letzten Abschnitt verweisen.

*) Enc. rc. S. 20. 2te Aufl.

Fünfter Abschnitt.

Kritische Betrachtungen und Reflexionen über den theoretischen und praktischen Werth pantheistischer Speculationen, vornehmlich in besonderer Beziehung auf die modernen, idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen der alten kosmotheistischen Lehre.

Unsere bisherige philosophisch historische Darstellung der verschiedenen pantheistischen Weltansichten, zu denen die Speculation in alter, wie in neuerer und neuester Philosophie geführt, hat uns die Eine und dieselbe Lehre von dem Einen und All in mehreren verschiedenen Gestalten gezeigt. Wie groß aber auch immer die Verschiedenheit seyn mag, die theils auf den Inhalt und die Sache selbst, theils auf die Ausbildungsweise der Lehre zu einem System der Wissenschaft und Theorie sich bezieht: — immer und überall konnten wir sie doch wieder erkennen, auch selbst da, wo eine subtile und gewandte Dialektik in eine oder die andere künstliche Form sie zu verhüllen, und unter dieser Form auf irgend eine Weise sogar mit den Grundwahrheiten des Theismus in Uebereinstimmung zu bringen gesucht. An ihrem gemeinschaftlichen Grundgedanken und Grundprincip haben wir dieselbe Lehre unter allen ihren verschiedenen Formen wieder zu erkennen vermocht. — Alles ist Eines, oder ein alleiniges Wesen; und dieses Eine und alleinige Wesen ist zu-

gleich Alles! — Diese Idee von der All-Einheit des Seyns ist der Grundbegriff, welcher in allen besondern Formen derselben Lehre sich immer wieder findet, wiewohl auf verschiedene Weise in den besondern Formen ausgesprochen und ausgeführt. — Und diesen Grundgedanken in seiner absoluten Wahrheit und Gültigkeit zur evidenten Vernunfteinsicht zu bringen; es begreiflich zu machen, wie das in sich Eine und alleinige Wesen in ein Universum, als absolute Totalität, übergehe; d. i. durch ein Begreiflichmachen der Art, wie die Einheit Allheit, und die Allheit Einheit ist, und dergestalt das Geheimniß der Einheit in der Mannigfaltigkeit und der Mannigfaltigkeit in der Einheit zu enthüllen: — darin besteht die vielbedeutende und vielumfassende Aufgabe, durch deren befriedigende und vollständige Lösung eine Lehre des Pantheismus ihre Ansprüche auf ein, den Forderungen der Wissenschaft und Theorie genügendes System der Vernunft glaubt geltend machen zu können. —

Mit dieser Aufgabe haben wir denn auch wirklich die speculativen Denker alle beschäftigt gefunden, die darauf ausgegangen sind, ihre gefaßte pantheistische Weltansicht zu einer, den Forderungen der Wissenschaft und Dialektik genügenden Einsicht in das Band der absoluten Einheit und Allheit, oder des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und der Welt der Dinge, zu erheben. Einstimmig in der Aufgabe selbst, haben sie dieselbe nur auf verschiedene Weise gefaßt und ausgedrückt. So fanden wir — um mit Uebergehung der Aeltern nur der Neuern zu erwähnen, welche die All-

Eins-Lehre zur Form eines wissenschaftlichen Systems auszubilden versucht — bei dem Pantheisten Bruno jene Aufgabe in den Worten ausgedrückt: den Punct der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, das ist das eigentliche und tiefe Geheimniß der Kunst.

In die Enthüllung dieses Geheimnisses, des Geheimnisses nämlich der Einheit in der Mannigfaltigkeit, und der Mannigfaltigkeit in der Einheit, setzt der neuere naturphilosophische Lehrer des Absoluten die Aufgabe der Philosophie als einer Wissenschaft des Absoluten, und der Erkenntniß und Betrachtung aller Dinge, wie sie im Absoluten gegründet sind. Auf seine Weise und in seiner Sprache drückt gleichfalls der neueste Lehrer des absoluten Wissens vom Absoluten die höchste Aufgabe der Philosophie in der Forderung aus: nicht stehen zu bleiben bei der ganz abstracten, unbestimmten Einheit, sondern fortzugehen zu dem, worin allein alles Interesse fällt, zur Erkenntniß der verschiedenen Weisen der Bestimmtheit dieser Einheit; d. i. zur concreten Einheit, (dem Begriffe) welche als die, in der großen Vielheit und Verschiedenheit ihrer Bestimmtheiten erkannte und begriffene Einheit, den Inhalt der Philosophie ausmacht. *) —

Als unumgängliche Bedingung der Möglichkeit einer, die Forderungen der Wissenschaft befriedigenden Lösung

*) Hegel's Encyklopädie der philos. Wiss. 2te A. 530.

der gedachten, auf die Erklärung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen, oder zu Gott gerichteten Aufgabe, sehen wir denn auch alle, zur Lösung dieser Aufgabe gemachten Versuche, von der Voraussetzung ausgehen: es müsse aus der Idee des Absoluten, als dem obersten Erklärungsgrunde, Alles von Grund aus sich erklären lassen. Oder mit andern Worten: es müsse aus der erkannten Natur Gottes auch das Verhältniß desselben zur Welt so zu bestimmen seyn, daß man einzusehen vermöge, wie die Welt, als die gesammte Vielheit und Mannigfaltigkeit der zeitlichen und vergänglichen Dinge, auf das Absolute sich beziehe, und in demselben gegründet sey. — Daß ganz besonders unsere neuesten speculativen Gottes- und Weltlehrer auf die wissenschaftliche Begründung und Ausbildung ihrer kosmotheistischen Theorien auch gewiß die größte Sorgfalt gewandt, und für diesen Zweck alle ihre speculative Denkkraft und dialektische Kunst aufgeboten haben mögen, das dürfen wir ohne Zweifel um so unbedenklicher voraussetzen, je lebendiger sie vom Gefühl der Wichtigkeit durchdrungen sind, welche in derjenigen Untersuchung liegt, die das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betrifft; andrerseits aber auch zugleich die Schwierigkeiten erkannten, welche die Tiefe dieser Untersuchung mit sich führt. So bekennt — wie wir auch vernommen haben — Schelling, daß wohl keine Untersuchung wichtiger gedacht werden könne, als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen, oder zu Gott; und daß, wenn es auf die Frage nach diesem Verhältnisse keine bestimmte Antwort

in der Vernunft gebe, das Philosophiren selbst eitel, und die Vernunfterkenntniß unbefriedigend und unbefriedigt sey. (Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie S. 75. B. I.)

Auf eine ähnliche Weise drückt der neueste Lehrer des absoluten Wissens von Gott und dessen Beziehung auf die Welt seine Anerkennung der Wichtigkeit, und zugleich der zu ergründenden Tiefe jener Untersuchung in den Worten aus: „das Verhältniß des endlichen Geistes zu Gott ist eine so tiefe, oder es ist (vielmehr) die tiefste Idee, so daß das Denken derselben der sorgfältigsten Wachsamkeit über die Kategorie, die es dabei gebraucht, bedarf. (Berl. Jahrb. Juli 1829. Nr. 14.) Wie haben es nun unsere wissenschaftlichen Lehrer des Absoluten, und des Verhältnisses der Welt der Dinge zu demselben, angefangen, um diese Idee genügend aufzuklären; — welcher Methode sich bedient, die ihnen auf die Frage nach dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen eine durchaus klare und bestimmte Auskunft zu geben vermochte? — Um die genannte Idee in ihrer ganzen Tiefe zu ergründen, mußte die Idee des Absoluten selber, in welcher der oberste Erkenntniß- und Erklärungsgrund der Beziehung desselben zum Endlichen zu suchen ist, erforscht werden. Denn in der Philosophie wird es ja, wie Hegel ganz richtig bemerkt, näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältniß zur Welt bestimmt. Aber die meisten sehen ja leider! wie Schelling klagt, in dem Wesen des Absoluten nichts, als eitel Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen; es schwindet vor

ihnen in eine bloße Verneinung der Verschiedenheit zusammen. Diesen Allen fehlt also die erste Erkenntniß, in deren Ermangelung sie dann auch den Eingang in die wahre Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge nicht finden können. —

Wenn nun aber doch nach Schelling's eigenem Geständnisse, das, von Seiten seines bloßen Wesens und Seyns an und für sich betrachtete Absolute uns nichts offenbart; — wenn es uns vielmehr mit den Vorstellungen einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit erfüllt: — wie mag sich da nun wohl diese tiefe Nacht des Absoluten für unsere Erkenntniß in Tag verwandeln? —

Unsere Lehrer des absoluten Wissens vom Absoluten, haben das Geheimniß dieser Verwandlung und dieses Offenbarwerdens in der ewigen, dem Absoluten selbst gleichen Form gefunden. Diese Form ist ihnen erschienen als der Tag, in welchem sie jene Nacht, und die in ihr verborgenen Wunder begreifen; sie leuchtet ihnen als das Licht, in welchem sie das Absolute klar erkennen, und in demselben auch so klar zu sehen vermögen, um in ihm eine Wissenschaft zu gründen. Sie, diese absolute Form, ist demnach als das Aufschließende des Wesens, und das allgemein Vermittelnde der Erkenntniß uud des Absoluten zu betrachten; — als der ewige Mittler, und als das allsehende, und alles offenbarende Auge der Welt, und mithin als der Quell aller Weisheit und Erkenntniß. Denn in dieser absoluten Form, der Form aller Formen, wird das positive Wesen der Einheit erkannt; jene aber, die

absolute Form nämlich, ist uns als die **lebendige Idee** des Absoluten einverleibt, so daß unsere Erkenntniß in ihm, und es selbst in unserer Erkenntniß ist; und wir in ihm so klar zu sehen vermögen, als wir in uns selbst sehen, und alles in einem Lichte erblicken, gegen welches jede andere, besonders aber die sinnliche Erkenntniß, tiefes Dunkel ist. — Daß es nicht ein absolutes Wissen, und außer diesem noch ein Absolutes gebe, sondern daß beide Eins seyen, darin nun besteht das Wesen der Philosophie, in welcher auch allein nur das absolute Wissen zugleich die Wesenheit und die Realität des Absoluten selbst ist. Es beruht sonach auch die erste Erkenntniß der Philosophie auf der Gleichsetzung beider, und der Einsicht, daß es kein anderes Absolutes gibt, als in dieser Form, und keinen andern Zugang zum Absoluten, als diese Form; und daß, was aus dieser Form folgt, auch aus dem Absoluten selbst folgt, und was in jener, auch in diesem ist." — In und mit dieser absoluten Form gibt uns demnach **Schelling** den Schlüssel, welcher uns den sichern Zugang zum Absoluten eröffnet; einen Schlüssel, in dessen Besitz allein der **absolute Idealismus** ist, welchen, an der Stelle des in der erscheinenden Welt befangenen Idealismus, eben jene Identification der Form mit dem Wesen in der intellectuellen Anschauung gründet, die in der absoluten Einheit die absolute Fülle, das Besondere im Absoluten, aber eben damit auch das Absolute im Besondern begreift. (S. Schelling's neue Ztschr. für sp. Physik. §. IV. S. 21. 22. 23. rc.)

I.

Ein intellectuelles Anschauen also ist die gepriesene absolute und unmittelbare Erkenntniß, welche in der Form des Absoluten zugleich das der Form gleiche Wesen desselben erkennt. — Auf wie verschiedene Weise hat sich aber doch dasselbe Absolute allen den Sehern offenbart, die mit dem Auge dieser absoluten Erkenntnißart in seine Tiefen geblickt, und dieselben zu erforschen gesucht! — Sie alle glaubten im Bewußtseyn ihres intellectuellen Anschauungsvermögens, und im unbedingten Vertrauen zur absoluten Wahrheit ihres unmittelbaren Wissens, um das Absolute, den Zugang zu demselben gefunden zu haben, und den Schlüssel zu einer, durch die erste Erkenntniß zu begründenden und auszuführenden Wissenschaft des Universums. — Auf dasselbe Princip einer intellectuellen Anschauung des Absoluten, als einer unmittelbaren, mit ihrem Gegenstande identischen Erkenntniß hatte z. B. Plotin seine Emanationslehre, Spinoza sein System des eigentlichen, strengen Pantheismus, und unsre modernen idealistischen Pantheisten, ihre Systeme der Wissenschaft von dem Einen und All gegründet. Mit demselben Organ einer intellectuellen Anschauung, hatte Jener in dem Wesen des Absoluten drei, der Rangordnung nach von einander verschiedene und zugleich geschiedene, selbstständige Principien erkannt, und aus der so bestimmten Natur Gottes das Verhältniß desselben zur Welt bestimmt. Aber der anschauende Verstand des Neuplatonikers hatte doch hier die dichtende Einbildungskraft zu Hülfe neh-

men müssen, um die Nacht des Absoluten aufzuklären vermittelst der bildlichen Vorstellungsart eines sich selbsterleuchtenden, und durch Ausbreitung seiner Strahlen zugleich ausströmenden Urlichts, dessen Ausströmungen immer schwächer und trüber werden, je weiter sie sich von ihrer Quelle entfernen, bis sie endlich in die dunkle Nacht der Materie übergehen. — —

Zu einer ganz andern Bestimmung der Natur Gottes und seines Verhältnisses zur Welt hatte den Spinoza sein intellectuelles Anschauen geführt, welcher, die Hülfe dichtender Phantasie und ihrer bildlichen Vorstellungsarten verschmähend, unter Leitung einer dialektischen, logisch-mathematischen Methode sein System einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge zu begründen und auszuführen versuchte. Aber doch muß auch Spinoza an seiner anschauenden Erkenntniß noch nicht das vollkommen ausgebildete Organ besessen haben, mit welchem er die ganze Tiefe des Absoluten in völliger, Alles umfassender Klarheit zu ergründen vermocht. Zwar hatte Anfangs — wie wir auch bereits erwähnt — der neuere wissenschaftliche Lehrer des Absoluten von diesem seinem Vorgänger gerühmt, daß er die intellectuelle Anschauung als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart, und selbst mit einer Klarheit erkannt, wie wenige vor ihm, und beinahe keiner nach ihm. (Schelling's neue Ztschrft. f. sp. Phy. §. I. S. 23.) Wir haben aber auch der spätern Urtheile gedacht, durch welche Schelling jenes erste, günstige Urtheil über seinen Vorgänger wieder zurückgenommen, oder doch wenigstens nicht ohne besondere Einschränkung, als

wahr angesehen wissen wollte. Ganz besonders aber muß uns ein über den Spinocismus von Schelling ausgesprochenes Urtheil des Tadels nicht wenig auffallen, aus Gründen, die wir sogleich anführen wollen. Der Reformator des Spinozismus tadelt nämlich einmal (an einer, in seiner polemischen Schrift gegen Jacobi unter dem Titel „Denkmal &c." vorkommenden Stelle) auch dieses an dem gedachten System, „daß darin offenbar zu viel Vernunft, und zu wenig Verstand sey; — kräftigerer Verstand entwickele ihn in ein ganz anderes." Einen Tadel dieser Art aus dem Munde des speculativen Denkers zu vernehmen, welcher in der Vorerinnerung zur ersten urkundlichen (in der älteren Zeitschrift f. sp. Phys. gegebenen) Darstellung seines Systems der Philosophie behauptet hatte, daß er durch dieses System Spinoza'n dem Inhalte und der Sache noch am meisten sich anzunähern geglaubt, muß uns gewiß nicht wenig befremden. Und diese Annäherung, oder vielmehr vollkommene Uebereinstimmung im Puncte der Anerkennung der Vernunft, als alleinigen Erkenntnißprincips der Philosophie, wird sogleich durch die ersten, im Eingange der Darstellung des Systems vorkommenden Erklärungen bezeugt. Wir hören daselbst: „der Standpunct der Philosophie ist der Standpunct der Vernunft; ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Denn es ist die Natur der Philosophie, in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, welche eben das Absolute selbst ist, in so fern sie nämlich

gedacht wird als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Da es nun keine Philosophie gibt, als vom Standpunct des Absoluten, die absolute Vernunft aber das Absolute ist: so kann es auch mithin keine Philosophie geben, als vom Standpuncte der (absoluten) Vernunft."

Mit diesen ganz übereinstimmende, gleich deutliche und bestimmte Erklärungen von der Vernunft, als Erkenntnißprincip des Absoluten, haben wir in spätern Darstellungen desselben Systems der Philosophie, als Vernunftwissenschaft, angetroffen. So wird unter andern in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (s. Jahrb. der Medicin als Wiss. Band I. S. 12 — 16.) von der Vernunft mit ausdrücklichen Worten behauptet: daß sie die Idee des Absoluten oder Gottes nicht etwa bloß habe, sondern vielmehr diese Idee selber sey, und nichts außerdem; also auch nicht sey eine Bejahung des Einen, die selbst außer dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Und da nichts außer Gott ist, so ist auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung; d. h. sie ist selbst das Seyn Gottes und in diesem Seyn. —

Wenn nun hiernach die Vernunft als das Eine und einzige Erkenntnißprincip des Absoluten anerkannt und gepriesen wird: so wird dagegen dem Verstande der Zugang zu dieser Erkenntniß gänzlich verschlossen, und ihm bedeutet, daß er ganz und gar keinen Theil haben könne an einem Gute, welches ausschließend Eigenthum

der Vernunft ist; keinen Theil also an der Idee Gottes, oder des Absoluten, die lediglich aus der Fülle der Vernunft geboren ist.

Nach diesen, und so vielen ähnlichen, anderwärts vorkommenden, so entschiedenen Aussprüchen und Erklärungen von der Vernunft, als alleinigem Princip der Philosophie; und vom Verstande, als einem, aus der Sphäre dieser Wissenschaft des Absoluten ganz zurückzuweisendem Erkenntnißvermögen, wäre demnach gleichfalls auch in dem neuern, dem Spinozismus nachgebildeten Identitätssysteme, offenbar viel zu viel Vernunft, und viel zu wenig Verstand anzutreffen. Ja, noch mehr: es müßte sogar der unterscheidende Charakter dieses neueren Systems gerade darin zu setzen seyn, daß in demselben nur Vernunft, und nichts als Vernunft, aber ganz und gar kein Verstand, — daß es also ein bloßes reines Vernunftsystem ohne allen Verstand sey; ein System, in welchem die Vernunft allein herrscht, und dem Verstande allen Zutritt in ihr Gebiet der Philosophie untersagt.

Bei dieser Bewandtniß der Sache müßte doch wohl jener Tadel das System dessen, welcher das genannte Gebrechen am Spinozismus entdeckt, in seiner höchsten Steigerung treffen, und wir könnten uns darüber nur wundern, wie der Scharfblick des Tadlers bei dieser Rüge sein eigenes System aus dem Gesichte verlieren konnte. Doch wir können und wollen nicht fälschlich den neueren Identitätslehrer einer so argen und augenscheinlichen Unbedachtsamkeit oder Vergessenheit beschuldigen. Denn wir wissen recht wohl, wie wir uns das

Räthsel des anscheinenden Widerspruchs zu lösen haben. Freilich, wenn von einem und demselben Verstande die Rede wäre, welcher gar nicht an jener höchsten Idee des Absoluten Theil haben, und dann doch auch in gehörigem Maaße der Vernunft mit seiner Thätigkeit dienstbar seyn solle, um ihrem System einer Wissenschaft des Absoluten vollkommene Wahrheit und Gültigkeit zu verschaffen! Aber unter demjenigen Verstande, welcher keinen Theil haben soll an der Idee des Absoluten, ist der, in allem bisherigen Dogmatismus herrschende Verstand gemeint, welcher nur die leere Einheit erkennt ohne Erfüllung; — der abstrahirende, Allgemeinbegriffe bildende, der nur in Gegensätzen sein Wesen hat, und das, was in jener Idee als ewig und absolut Eins gesetzt ist, getrennt betrachten will. Diese Abstraction streitet durchaus gegen die Vernunft des Gottes, von welcher sich nichts abstrahiren läßt, ohne ihre untheilbare Einheit aufzuheben, und in Widersprüche aufzulösen. Es ist dagegen ein Verstand von ganz anderer Art; — ein anschauender Verstand, welcher das absolute, untrennbare Einsseyn der Einheit und Unendlichkeit in der Idee Gottes erkennt. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott; unendliches Selbsterkennen oder unendliche Selbstbejahung des unendlichen, von und aus sich selbst Seyns, das also ist ausschließend die Sache des genannten anschauenden Verstandes, durch dessen Vermittelung allein eine Wissenschaft gegründet und ausgebildet werden kann, die nur in so weit Werth hat, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie Er ist. (Aphorismen rc. B. I.

A. 31 — 80. Vergl. N. Ztschr. §. IV.) — Dieser anschauende Verstand kann es also auch nur seyn, von welchem das offenbare zu Wenig am Spinozismus gerügt wird; und Spinoza hätte sonach die intellectuelle Anschauung, als alleiniges Princip der höchsten, dem anschauenden Verstande ausschließend eignen, von dem abstracten Denken wesentlich verschiedenen Erkenntnißart, doch noch nicht mit derjenigen Klarheit, und in derjenigen, das Ganze umfassenden und erschöpfenden Tiefe erkennt, welche erforderlich war, um auf diese absolute Erkenntnißart eine wahrhaft speculative Wissenschaft des Absoluten zu gründen und zu vollenden. Das zu Wenig an Kraft, wie an Klarheit und Tiefe des anschauenden Verstandes, mußte also durch ein genügendes Mehr ergänzt; — es mußte darum die spinozische Lehre des Begriffenseyns aller Dinge in Gott, die der Grund des ganzen Systems ist, erst belebt und der Abstraction entrissen werden, ehe sie zum Princip eines, durch die lebendige Kraft und durchdringende Klarheit des anschauenden Verstandes zur Vollkommenheit gediehenen Vernunftsystems werden konnte. — Ein solches System wäre also auch wohl das ganz Andere, in welches ein anschauender Verstand, der, begabt mit mehr Kraft, von aller abstracten Betrachtungsweise der Vernunftidee des Absoluten sich entfernt hält, den Spinozismus zu entwickeln vermag. — In ein ganz anderes, oder genauer zu reden, in mehrere, in dem einen oder dem andern Betracht mehr oder weniger von einander sich unterscheidende Systeme ist freilich der Spinozismus entwickelt worden. Auch

können wir es nicht in Abrede stellen, daß die Entwickelung und Umgestaltung, welche der ältere spinozische Pantheismus von unsern modernen, idealistischen Kosmotheisten erhalten, das Werk eines kräftigen Verstandes sey, dessen Kraft durch den Idealismus unsrer neueren Philosophie erhöht und verstärkt, und der zugleich durch das Licht, welches von diesem ausgegangen, und sich über das Gebiet des philosophischen Wissens verbreitet, heller noch erleuchtet, und zugleich mit den, auf der wissenschaftlichen Bildungsstufe unsers Zeitalters bereits gewonnenen Schätzen von reellen Kenntnissen, ist bereichert worden. —

Die Geschichte des Idealismus unsrer neuern Philosophie, von dem Zeitpuncte an, als dieser Idealismus, unter dem Charakter eines kategorischen und positiven Systems im Felde des Theoretischen, zum ersten Male auftrat, und durch seinen ersten Repräsentanten und Sachwalter, den Schöpfer des subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre, als unbedingt vorauszusetzende Wahrheit die Behauptung aussprach: „es müsse die Wissenschaft alles Wissens von dem Unbedingten ausgehen, ist, wie wir gesehen haben, nichts anderes, als eine fortgehende Geschichte vieler und mannigfaltiger Entwickelungs- und Umbildungsweisen des Spinozismus, in Ansehung der höchsten und wichtigsten Lehrsätze vom Absoluten und dessen Verhältnisse zum Endlichen. — Aber ist es denn auch wohl — das ist hier die große, vielbedeutende Frage — dem rüstigen, mit dem vorgeblichen Organ einer intellectuellen Anschauung begabten Verstande unserer neuern wissenschaft-

lichen All-Einslehrer gelungen, die ältere Lehre des Spinozismus so zu verbessern, sie von ihren Mängeln und Gebrechen so von Grund aus zu läutern und zu befreien, daß sie in dieser Reform der Erhebung in das wahrhafte Vernunftsystem auf eine, den strengen Forderungen des speculativen Verstandes befriedigende Weise, fähig geworden? —

Es war gewiß ein kräftiger, und mit den Künsten der Dialektik wohl ausgerüsteter Verstand, mit welchem Fichte als Wissenschaftslehrer gegen den Spinozismus auftrat, und denselben durch sein System des Idealislismus zu überwältigen, und in seiner Nichtigkeit und Grundlosigkeit vor Augen zu legen glaubte. Aber was hatte dieser kräftige Verstand des Wissenschaftslehrers eigentlich nur über den Spinozismus vermocht? — Nicht von Grund aus und in seiner Wurzel ihn vernichtet, sondern nur eine andere Gestalt ihm gegeben, und dergestalt in ein ganz anderes ihn entwickelt. Als System eines kritischen Idealismus hatte nämlich die Wissenschaftslehre dem Spinozismus sich bestimmt entgegengestellt, den sie für einen dogmatischen Realismus erklärt, weil in demselben das Nicht-Ich als die Substanz, und die Ursache der Vorstellung, mithin das Ich als ein bloßes Accidens, und als bloßer Effect dieser Substanz (des Spinozischen Fatums) angenommen und vorausgesetzt, und sonach das Nicht-Ich zum Realgrunde von Allem gemacht werde. (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S. 34. 35.) Wir wissen, was der Idealismus des Wissenschaftslehrers statt des Nicht-Ichs, oder der spinozistischen Substanz, zum

Realgrund von Allem gemacht hatte. Durch Translocation des Absoluten, als des Realgrundes von Allem, aus dem Nicht-Ich in das absolute Ich, war der ältere realistische Spinozismus der absoluten Objectivität, in den umgekehrten idealistischen der absoluten Subjectivität oder Ichheit umgeschaffen worden.

Wenn der anschauende Verstand Spinoza's im Absoluten die Eine absolute Substanz erkannte, und darum auch das Seyn zum Ersten machte: so erblickte dagegen der Idealist in dem, zum Absoluten erhobenem reinen und absoluten Ich, mit seinem anschauenden Verstande nichts als eine absolute Thätigkeit; und machte darum nicht das Seyn, sondern das Thun zum Ersten, und das Seyn, als bloßen, auf dem Handeln des Ich beruhenden Effect, zum Zweiten. — Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn, und als Realprincip von Allem zugleich alles Seyn; denn das einzige Absolute, worauf alles Bewußtseyn und alles Seyn sich gründet, ist reine Thätigkeit. Das absolute Ich ist nur, indem es durch den Act seiner Thätigkeit sich selbst setzt; es ist also die Ursache seines eigenen Seyns durch sein Handeln. Die Spinozische Bestimmung der Natur Gottes, als der causa sui, sehen wir demnach hier auf das absolute Ich übergetragen. Nach Spinoza (Satz 34.) ist die Macht Gottes sein Wesen selbst; also ist es auch seine Macht, vermöge welcher Er selbst, und Alles ist und wirkt. Gleicher Weise besteht nach Fichte das Wesen des absoluten Ichs in seiner Macht, d. i. in seiner absoluten Thätigkeit, vermöge deren es selbst, und Alles

ist und wirkt. — Die reine Thätigkeit oder absolute Macht, worin das Wesen des Absoluten besteht, ist aber keinesweges eine bewußte Thätigkeit; — kein Handeln mit Wissen und Wollen. — Denn nach Spinoza wirkt Gott nicht nach der Freiheit des Willens; da Wille, so wie Verstand keine Bestimmungen der wirkenden (natura naturans) sondern lediglich der gewirkten Natur (natura naturata) sind. So ist auch nach Fichte das Handeln des absoluten Ichs ein Handeln ohne Wissen und Wollen durch innere Nothwendigkeit. Darum ist aber auch der Gott des reinen Idealismus im System der Fichteschen Ichheitslehre, nothwendig ein unpersönliches Wesen, so gut wie der Gott des reinen Realismus im System der Spinozischen Gotteslehre. — Ausdrücklich erklärt ja Fichte: Gott Bewußtseyn und Persönlichkeit zuschreiben, heißt ihn zu einem endlichen Wesen machen; da Bewußtseyn, und jener höhere Grad desselben, an Beschränkung und Endlichkeit gebunden sind. — So hatte demnach der anschauende Verstand des Lehrers des subjectiven Idealismus das absolute Ich an die Stelle der Spinozischen Substanz gesetzt, die Prädicate von dieser auf jenes übergetragen, und dergestalt den Spinozismus in ein ganz anderes entwickelt; indem er nicht, so wie Spinoza, das reine Bewußtseyn vom empirischen getrennt, und nicht über das, im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn, hinausgegangen war.

Eine andere Gestalt mußte aber sogleich wieder der Spinozismus unter den Händen des Urhebers des subjectiven Idealismus annehmen, als dieser auf dem

praktischen Standpuncte, den er für die Begründung und Ausführung seines Systems der Sittenlehre genommen, nun doch wirklich dasselbe, was Spinoza gethan, nämlich das reine Bewußtseyn vom empirischen getrennt, d. h. also, das reine absolute Ich außerhalb des empirischen gesetzt hatte. —

In dem merkwürdigen Schreiben an Jacobi *) (datirt vom 30. Aug. 1795), worin Fichte seine Freude über die auffallende Gleichförmigkeit bezeigt, welche er zwischen ihren beiderseitigen philosophischen Ueberzeugungen gefunden zu haben glaubt, erhalten wir folgenden Aufschluß über die wahre Bedeutung des theoretischen Idealismus, und des sogenannten praktischen Realismus der Wissenschaftslehre. Wir zeichnen aus diesem Briefe folgende Stelle aus: „So wie wir uns als Individuen betrachten — und so betrachten wir uns immer im Leben, nur nicht im Philosophiren und Dichten — stehen wir auf dem Reflexionspuncte (den ich den praktischen nenne). Von ihm aus wird das reine Ich, das uns auch auf ihm gar nicht verschwindet, außer uns gesetzt, und heißt Gott." — Diesem praktischen setzte Fichte daselbst den speculativen Gesichtspunct, als den des absoluten Ichs entgegen, welcher letztere hiernach von den erstern dadurch sich unterscheidet, daß von ihm aus das reine absolute Ich nicht außer uns gesetzt wird. Der speculative Standpunct ist sonach der Standpunct

*) In Fr. H. Jacobi's auserlesenem Briefwechsel der 249ste Brief.

der Betrachtung des absoluten Ichs, als des, vom empirischen nicht getrennten, sondern in demselben gegebenen reinen Bewußtseyns; der praktische dagegen der Standpunct der Betrachtung des absoluten Ichs, als des, vom empirischen getrennten, und außer demselben gesetzten reinen Bewußtseyns. Daß nun das, vom praktischen Standtpuncte aus, in seiner Getrenntheit vom empirischen Ich betrachtete reine absolute Ich, nicht mehr Ich heißen müsse, darüber hatte sich Fichte späterhin in seinem, nach den Principien der Wissenschaftslehre dargestellten System der Sittenlehre deutlicher noch und bestimmter erklärt. „Ich habe — heißt es dort (S. 341.) — die Vernunft überhaupt außer mich gesetzt; sie ist durch mich, als Intelligenz, außer mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes, als theoretischen Princips. — Nachdem diese Entäußerung des reinen in mir geschehen, soll mir von nun an — und so muß es in der Sittenlehre gehalten werden — das empirische oder individuelle Ich allein Ich heißen. Wenn ich von nun an dieses Wort gebrauche, bedeutet es immer die Person." — Und was war nun aus dem, vom Standtpuncte der praktischen Wissenschaftslehre in seiner Absonderung und Ausgeschiedenheit vom empirischen Ich betrachteten, reinen Ich geworden? — Verschwunden war es freilich auch hier nicht; — aber es hatte einen andern Charakter angenommen, durch Umgestaltung eines theoretischen Realprincips in ein praktisches Idealprincip. In dem reinen Ich der praktischen Wissenschaftslehre finden wir nämlich die höchste Einheit des Spinozischen Systems wieder; aber nicht als

etwas das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann. — Wie demnach Fichte von dem theoretischen Theile seiner Wissenschaftslehre ohne Bedenken behaupten konnte, daß er wirklich der systematische Spinozismus sey, mit dem Unterschiede nur, daß eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist, *) so mußte er gleichfalls von dem praktischen Theile seiner Wissenschaftslehre behaupten können, daß auch dieser mit dem Spinozismus einig sey in Ansehung des höchsten Princips — der Idee der höchsten Einheit —; aber doch darin von ihm sich unterscheide, daß er diese höchste Einheit nicht, wie der Spinozismus, als ein wirklich Gegebenes, also nicht als ein Realprincip, anerkenne, sondern lediglich als ein Object in der Idee; bloß ein uns vorgestecktes, aber nie von uns zu erreichendes Ideal. Hiernach hätte also der kräftigere anschauende Verstand Fichte's den Spinozismus wirklich, zuerst auf seinem Gebiete der theoretischen Wissenschaftslehre, in ein ganz anderes, und sodann auf dem praktischen Gebiete derselben subjectiv-idealistischen Wissenschaftslehre, wiederum in ein ganz anderes entwickelt.

Von dem absoluten, im empirischen Bewußtseyn eines Jeden gegebenen und von demselben nicht zu trennendem reinen Bewußtseyn, als dem absoluten Ich, ausgehend und dieses reine Ich als oberstes Realprincip anerkennend und voraussetzend, hatte der neuere idealistische Spinozismus die Aufgabe: aus dem absoluten,

*) Grundlage d. gesammten Wissenschaftslehre S. 47.

an die Stelle der Spinozistischen Substanz gesetzten Ich, das empirische, oder individuelle Ich zu deduciren. Und wie der ältere, objective oder realistische Spinozismus, das Verhältniß des Endlichen zum Absoluten bestimmt, als ein Verhältniß der Immanenz der Accidenzen oder Modificationen zu der Einen absoluten Substanz: so der neuere idealistische Spinozismus das Verhältniß des gesetzten, empirischen Ichs zu dem setzenden absoluten, in welchem durch seine absolute Thätigkeit das empirische oder individuelle Ich gesetzt ist. Das absolute, setzende Ich verhält sich sonach zu dem gesetzten empirischen Ich, wie im ältern realistischen Spinozismus die natura naturans zur natura naturata. Und gleich wie ferner in diesem System zur natura naturans weder Verstand noch Wille, so wenig als körperliche Prädicate, gehören, sondern lediglich nur zur natura naturata: eben so auch in dem neuern idealistischen Spinozismus, nach welchem gleichfalls Verstand und Wille (im weitesten Sinne des Worts die Intelligenz oder das Vorstellungsvermögen überhaupt), nicht minder als der Leib, lediglich Bestimmungen des empirischen, individuellen Ichs sind; *) nichts weiter also als Producte des schöpferischen Vermögens des setzenden Ichs, die diesem, als dem Producirenden, selber nicht zukommen. Und wie endlich im ältern Spinozismus Gott nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur handelt, und Alles mit absoluter Nothwendigkeit aus seiner absoluten Macht

*) F. System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre S. 341.

erfolgt: so handelt auch im neuern subjectiven Spinozismus der theoretischen Wissenschaftslehre das absolute Ich nach der Nothwendigkeit seiner Natur, und es erfolgt aus ihm Alles nach den Gesetzen, denen gemäß die Acte seiner Thätigkeit bedingt und bestimmt sind. — So hatte demnach unser Idealist im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre einen systematischen Spinozismus aufgestellt, in welchem die höchste Einheit vermißt wird, da nach demselben eines jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist; und im praktischen Theile dagegen wiederum einen Spinozismus, in welchem zwar die höchste Einheit, die in diesem Systeme gesucht wird, zu finden ist, aber nicht als etwas das da ist, sondern nur als etwas, das da seyn soll; — also nicht als ein Real- sondern lediglich als ein Idealprincip. — Das Streben, diesen Gegensatz zwischen der höchsten Einheit und der absoluten Realität aufzuheben, ließ endlich den Wissenschaftslehrer sein anschauender Verstand einen Weg entdecken, auf welchem die gegenseitigen Forderungen des Idealismus und Realismus vollkommen befriedigt werden sollten. Wir haben ihn auf diesem Wege verfolgt, und auch gesehen, welche Führer auf diesem Wege ihn geleitet. Hatte der anschauende Verstand unsers Idealisten Anfangs, auf dem theoretischen Standpunct seiner idealistischen Wissenschaftslehre, das Absolute unter dem Charakter eines Realprincips in sich selbst, in seinem absoluten, im empirischen Bewußtseyn gegebenen Ich; auf dem praktischen Standpuncte dagegen unter dem Charakter eines Idealprincips, als höchste Einheit, außer sich ge-

funden: so erblickte er es in der Folge, nachdem er sich zu dem höchsten Standpuncte der Vereinigung des Realen und des Idealen erhoben, als höchste Einheit, die zugleich die absolute Realität als das absolute Seyn, das seiner Form nach zugleich das absolute Wissen ist. Diese neue, von uns dargestellte Gottes- und Weltlehre des Wissenschaftslehrers, welche die Epoche seines Ueberganges vom Idealismus zum Realismus, nicht des bloßen Glaubens, sondern des Wissens bezeichnet, hat uns nur zu deutlich einerseits an den Spinozismus, und andererseits zugleich an den ältern Idealismus der Wissenschaftslehre erinnern müssen, indem die innere Verwandtschaft mit beiden doch gar nicht zu verkennen ist. Nicht mit Unrecht nennt darum auch Fries diese neue verbesserte Lehre Fichte's ein Zwitterding zwischen Spinozismus und Kriticismus. Ein ähnliches Urtheil über dieselbe Lehre fällt Herbart im 2ten Bande seiner Metaphysik, wo er (S. 250) von einer ernstlichen Aehnlichkeit redet, welche der Idealismus selbst mit dem Spinozismus in der Anweisung zum seligen Leben angenommen. Nicht zwar, als ob hier der Idealismus sich wirklich in Spinozismus versenkt und aufgelöset hätte; aber doch so, daß er ihn vielmehr auf seine Weise neu erzeugt und verändert hat. Darauf deutet denn auch Schelling (in seiner Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre ꝛc.) bestimmt hin, wenn er bemerkt, daß der Urheber der neuen Lehre seine frühern Grundsätze nicht gerade zu verworfen, sondern jene höhern Ansichten (von der göttlichen Idee,

als dem Grunde und dem Anfange aller Wissenschaft) nur für die Krone geben wolle, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe, welche sich hier nur in eine untergeordnete Sphäre habe zurückziehen und niederschlagen müssen; — ja daß überhaupt sogar jene höhern Ansichten und Ideen, die er sich angeeignet, nur die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Mißgestalt seines Systems zu verbergen. — Den, an demselben gerügten Grundfehler, und dessen ursprüngliche Mißgestalt, findet der Naturphilosoph Schelling darin, daß die Fichte'sche Philosophie in diesem neuen eklektischen Systeme den Grundsatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trage, indem ihr das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige sey (Darlegung 2c. S. 49.), welches nach diesem System nur allein durch den Gedanken könne ergriffen werden. Es stünden sich demnach in dieser Fichte'schen sogenannten Wissenschaft des Göttlichen, eine, nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andere, von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, unüberwindlich entgegen. Bei diesem stehengebliebenen, und als unüberwindlich gesetztem Gegensatze der idealen und der reellen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit, falle daher der nunmehrige Wissenschaftslehrer des Göttlichen nur von sich selbst und seinem eigenen frühern und richtigeren System ab, ohne deshalb das Wahre zu gewinnen. Die wahre Philosophie unterscheide sich von der falschen eben dadurch, daß sie von dem rede, das da ist;

also von der wirklichen, der seyenden Natur; die falsche Philosophie dagegen in dem nicht Wirklichen, d. h. in dem nicht Wahren sey, indem sie von der Natur redet, als einer solchen, die nicht sey. Alle wahre Philosophie sey darum Naturphilosophie, mit deren Idee der wahre Philosoph fortgehe bis zu dem Puncte, wo das Ideale ihm selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, dem Puncte also des gänzlichen Zusammenfallens der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. — Ist nun Spinoza bereits zum Besitz des wahren Systems der Philosophie gelangt, indem er, wie unser Naturphilosoph von ihm rühmt, seine Gott-erfüllte Lehre, als eine Lehre von der Natur erkannt: so hätte der Spinozismus durch die Umgestaltung, die er durch den Fichte'schen Idealismus erhalten, nichts gewonnen; es wäre vielmehr die Wahrheit desselben in Irrthum verkehrt worden. Und daß der von Fichte neu erzeugte und veränderte Spinozismus die Wahrheit verfehlt, und in eine falsche Lehre ausgeartet sey, davon glaubt unser Naturphilosoph den Grund darin gefunden zu haben, daß der Idealismus, durch welchen der Reformator des Spinozischen Systems die Mängel und Fehler desselben ergänzen und verbessern wollen, für keinen wahren Idealismus gelten könne. Denn der wahre Idealismus, der als solcher, wirklich das absolute Erkennen (die Selbstbejahung) betrachtet, dringe sicher bis zur Indifferenz des absoluten Erkennens mit dem Seyn durch, und löse sich auf in sein Entgegengesetztes. Nicht so der Idealismus der Fichte'schen Lehre, welcher, anstatt

in dem absoluten Ich die absolute Selbstbejahung, und demnach die ewige Form in dem ewigen Wesen zu erkennen, alles wahre Leben und Seyn lediglich auf das Ich des Bewußtseyns, das Subject, eingeschränkt habe. Durch diesen beschränkten und unwahren Idealismus wäre demnach dem Realismus des Spinoza, der doch wirklich vom wahren, nämlich vom absoluten Seyn, ausgegangen, und darum auch selbst zur absoluten Erkenntniß gelangt sey, seine Wahrheit genommen, und demselben ein System des Irrthums untergeschoben worden. — Der Verstand Fichte's hätte also zwar mit dem Princip seines subjectiven Idealismus den Spinozismus in ein anderes entwickelt; aber die neue Gestalt, welche dieser spinozische Realismus unter den Händen des subjectiven Idealisten erhalten, sey nur zu einer Mißgestalt geworden. — Und wenn nach Schellings Urtheile am Spinozismus nur dies auszusetzen ist, daß in ihm zu wenig Verstand, noch zu wenig nämlich von jenem wahren Verstande, als dem Princip und Organ einer absoluten, intellectuellen Erkenntnißweise, angetroffen werde, weswegen es auch dem Spinoza nicht habe gelingen können, die Darstellung seiner, als eine Lehre von der Natur erkannten, Gotterfüllten Lehre, bis zu dem Puncte der vollkommenen Identität des Idealen mit dem Realen zu führen: so müßte dagegen von dem, durch die Fichte'sche verbesserte Lehre umgestalteten Spinozismus gesagt werden, daß in demselben jener anschauende Verstand ganz und gar vermißt werde, und an der Stelle desselben ein starrer und abstracter Verstand, als ein unlebendiges, unbild=

sames und der Vernunft unempfängliches Organ, in dem verunstalteten Systeme herrsche. Eine ganz andere Bewandtniß hat es, nach Schelling's Dafürhalten, mit einem Idealismus, welcher, im Gegensatze mit jenem beschränkten subjectiven, wirklich das absolute Ich, als das absolute Erkennen, nämlich als die absolute Selbstbejahung, und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen und Seyn betrachtet; da ein solcher sicher bis zur Indifferenz der absoluten Erkenntniß, als der Form, mit dem absoluten Seyn, als dem Wesen des absoluten durchdringe, und in sein Entgegengesetztes, den wahren Realismus sich auflöse. — Mit der Erkenntniß jener Indifferenz im Absoluten, daß nämlich in Ansehung seiner die Idee die Substanz, d. i. das Reale schlechthin, die Form auch das Wesen, das Wesen auch die Form ist u. s. w. hatte Schelling den absoluten Schwerpunct gefunden, welcher derselbe ist im Idealismus und im Realismus, die beide nur durch die Art der Betrachtung Eines und desselben Gegenstandes sich unterscheiden, da jener durch die Reflexion auf das Wesen, dieser, der Idealismus, durch das Festhalten der Form des Absoluten, nothwendig Eins sind.

Hiernach hätte denn Schelling das wahre Verhältniß dargelegt, worin sein, zum System einer Naturphilosophie ausgebildeter Idealismus, einerseits zu Spinoza's Realismus, und andrerseits zu der neuen verbesserten Lehre des Fichte'schen Idealismus steht. In der absoluten Ichheit, als dem absoluten Erkennen in der intellectuellen Anschauung, und der Form aller Formen, hatte er den, dem Absoluten eingebornen Sohn

erkannt, welcher gleich ewig mit ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern Eins ist. — Und wie Spinoza, von seinem realistischen Standpuncte der Reflexion auf das Wesen des Absoluten, vom Vater, d. h. vom wahren absoluten Seyn ausgehend, zum Sohne, d. h. zur absoluten Erkenntniß gelangt war: so kam jetzt Schelling, von seinem idealistischen Standpuncte der Reflexion auf die Form des Absoluten, vom absoluten Erkennen ausgehend, vom Sohne zum Vater; und gewann, wie er versichert, auf diesem Wege des Ueberganges vom wahren, absoluten Idealismus zum absoluten Realismus die Einsicht, daß die Lehre (des wahren Idealismus), die aus dem Sohne ist, dieselbe ist, welche aus dem Vater (die Lehre des Realismus). Zu dieser Einsicht hatte nun aber der Fichte'sche Idealismus nicht gelangen können, weil dieser beschränkte, subjective Idealismus sich nicht bis zur wahrhaft intellectuellen Anschauung der absoluten Ichheit, als der, dem Seyn und Wesen des Absoluten gleichen absoluten Form, zu erheben vermochte. —

In der so eben erwähnten Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, setzt Schelling den Unterschied zwischen der alten und der neuen verbesserten Lehre darin, daß bei der neuen Revision des Fichte'schen Systems aus dem Vater der Sohn geworden sey. Das Wissen nämlich, oder das reine absolute Bewußtseyn, welches der Fichte'sche Idealismus in seiner ersten Gestalt, zum Unbedingten, oder zum ersten Princip, gemacht hatte, ist nun in der neuen realistischen Gestalt, welche das

System angenommen, zum zweiten, dem ersten untergeordneten, und zu demselben erst hinzukommenden Princip, geworden. Denn das Seyn ist nunmehr das Erste, und das Wissen oder Bewußtseyn nur das Daseyn zu diesem Seyn, und dem Seyn oder Wesen untergeordnet, als die Form, und zwar als die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns. Das Seyn hat also nunmehr, wie Schelling sehr richtig bemerkt, eine Priorität vor dem Wissen erhalten, da dieses nur das Daseyn zu dem Seyn ist; sonach (gegen alle frühere Behauptung) untergeordnet einem, von ihm, als Wissen, unabhängigem, ihm vorstehendem und vorausgesetztem Seyn. Aber dieses Seyn der neuen Fichte'schen Lehre ist, nach Schelling's Urtheile, doch nicht das wahre, absolute Seyn, von dem das Wissen nicht negirt, und demselben entgegengesetzt seyn kann; und das zu ihm, unter der Form des Daseyns, hinzukommende Wissen ist nicht das Wissen in seiner Absolutheit, in der höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung, als das, in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, sondern nur das subjective, beschränkte Wissen, welches nur eine besondere Potenz und Weise von jenem allgemeinen und absoluten Wissen ist.

Das Fichte'sche System in dieser seiner neuen Gestalt könnte demnach weder ein, vom wahren, absoluten Seyn ausgehender, und auf dasselbe gegründeter Realismus, noch ein, vom absoluten Wissen und Erkennen ausgehender, und aus demselben sich entwickelnder Idealismus genannt werden. Und der Urheber der

Wissenschaftslehre hätte also die frühere Bedeutung und Dignität des absoluten Idealismus zwar aufgegeben, und einem Realismus unterordnen wollen, aber diesen Verlust doch nicht durch den Gewinn eines wahren Realismus ersetzen können. Seine neue verbesserte Lehre sey nunmehr weder das eine noch das andere; weder eine Lehre des wahren Idealismus, noch des wahren Realismus, sondern eine Mißgestalt, ein Zwitterding von beiden, in welchem der Idealismus wie der Realismus ihre absolute Wahrheit verloren haben. Dieser sogenannten verbesserten Lehre Fichte's stellt Schelling nun in der mehrgedachten Darlegung des wahren Verhältnisses u. s. w. seine eigene Lehre entgegen, welche weder das Wissen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wissen für abhängig, sondern beides vielmehr für Ein und dasselbe erklärt; eine Lehre also, nach welcher das Wissen eben das Seyn selbst, und das Seyn das Wissen, das allgemeine und absolute nämlich, in jener höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung ist. Der Lehrer der absoluten Einheit und Identität des Wissens und des Seyns hält es sogar für die größte Ungereimtheit, das Wissen zu dem Seyn erst hinzukommen zu lassen, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anderes seyn, denn Selbstbejahung. Und diese Ungereimtheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen, d. h. ein Seyn zu setzen, das außer dem noch da zu seyn bedarf; ein Seyn also, das noch kein Seyn ist, zu dem das Bewußtseyn, als ein Seyn außerhalb des

nämlichen (absoluten Seyns) noch hinzukommen muß, — diese Ungereimtheit wird der Abstraction des reflectirenden Verstandes zugeschrieben, der zwei völlig entgegengesetzte, und gar nicht unmittelbar mit einander verknüpfte Gedanken, wie Seyn und Daseyn, synthetisch vereiniget; obschon dieser abstracte Verstand den Zusammenhang zwischen beiden nicht begreifen, und nicht einsehen kann, wie aus dem innern einfachen, sich selbst gleichen und in sich selbst verborgenen Seyn — einer in sich selbst abgeschlossenen und absolut unveränderlichen Einerleiheit — als eine Aeußerung und Offenbarung desselben, das Daseyn, in der Form des Bewußseyns, folgen möge.

Sonach wäre denn der, durch den beschränkten subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre neuerzeugte und veränderte Spinozismus nicht das Werk und die Frucht eines anschauenden, sondern des abstracten, reflectirenden Verstandes, welcher, anstatt die Spinozische Lehre von der Einheit und Identität Gottes und der Natur durch Ergänzung und Verbesserung ihrer Mängel bis zu dem Puncte der Vollendung zu führen, diese alte reine Lehre des Realismus nur verunstaltet, und zu einem System umformt, das weder die Ansprüche des wahren Idealismus, noch die des wahren Realismus zu befriedigen vermag. Das Verdienst wahrer Verbesserung, und einer bis zur Vollendung fortgeführten absoluten Einheits- und Identitätslehre des Idealen und Realen, hatte Schelling's objectiver Idealismus sich dadurch zu erwerben gesucht, daß er die, im Spinozismus durchgängig herrschende abstracte,

bloß mechanische Ansicht und Betrachtungsweise der Natur, in eine lebendige, dynamische umgestaltet. Durch die, in dieser Umbildung bestehende Verbesserung der älteren Spinozischen Naturlehre, als einer Gotterfüllten Lehre, war dem dynamischen Naturphilosophen, seiner Versicherung zufolge, erst gelungen, was dem ältern mechanischen Naturlehrer, so weit er dieß auch versucht, noch immer mißlungen war. Gelungen nämlich war es ihm, von dem höhern Standpuncte einer dynamischen Naturansicht, und der auf diesem Standpuncte erkannten Einheit des dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen, zu welchem er sich erhoben, die Darstellung der Gotterfüllten Lehre, als einer Lehre von der Natur, bis zu jenem Puncte der Identität des Idealen mit dem Realen und Wirklichen, der Intellectualwelt mit der Naturwelt, in welchem Puncte allein die letzte und höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß liegt, fortzuführen. Und hiermit sollte denn auch der letzte Schritt gewonnen seyn, den die Vernunftwissenschaft nun für immer dadurch gethan, daß sie Naturphilosophie in jener höhern dynamischen Bedeutung geworden. Das war wenigstens die (in der polemischen Schrift gegen Fichte) ausgesprochene Ueberzeugung unsers Naturphilosophen, der indessen späterhin zu der Einsicht gelangt war, daß mit jener Umgestaltung der bloß mechanischen Naturlehre Spinoza's in eine dynamische Naturphilosophie, zwar der erste, aber doch noch nicht der letzte Schritt gethan sey, durch welchen die Philosophie bereits zu ihrem Ziele gelangen könne. Denn um dieses Ziel, wonach sie, als nach

ihrem höchsten und letzten Gegenstande — dem Daseyn Gottes, als persönlichen Wesens — zu streben habe, zu erreichen, bedurfte es noch eines zweiten und letzten Schrittes, den unser dynamischer Naturphilosoph damit thun mußte, daß er seine dynamische Naturphilosophie zur lebendigen Basis machte, aus deren Grundsätzen erst, mit Hülfe und unter Leitung des Princips des Idealismus, diejenige höhere, ideale Ansicht entwickelt wurde, welche den Forderungen und Aufgaben einer Wissenschaft, in welcher die Vernunft sich wirklich erkennen soll, ein Genüge leisten konnte; — eine Ansicht, die aber nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie sich entwickeln ließ, wie ihr Urheber versicherte. —

Wir haben gesehen, wie der speculative Verstand des absoluten Identitätslehrers alle seine dialektische Kraft und Kunst aufgeboten, um aus den Grundsätzen einer wahren, dynamischen Naturphilosophie ein, auf den Naturalismus gegründetes System des Theismus auszubilden, und die Grundartikel des theistischen Glaubens vermittelst eines wissenschaftlichen Evolutions- und Constructionsprozesses durch objective Begründung zu Lehren der Wissenschaft zu erheben.

Ein solches System war also das ganz andere, in welches ein kräftigerer Verstand den Spinozismus entwickelt hatte. Und mit Begründung und Aufstellung dieses einzig wahren und durchaus vernunftgemäßen Systems sollte nun auch erst der letzte Schritt gethan seyn, den eine, von Poesie und Religion als Wissenschaft geschiedene, dialektische Philosophie auf dem Wege

ihrer progressiven Entwickelung und Ausbildung zum Ziele ihrer Vollendung noch thun mußte. So lautete zuletzt noch die Rede des naturphilosophischen absoluten Identitätslehrers, welcher (in seinem Denkmal Jacobi's) mit entschiedener Zuversicht seine Ueberzeugung in den Worten ausgesprochen: daß die Wissenschaft das Ziel ihres Strebens nunmehr bereits erreicht habe. — Ganz anders aber lautet die Rede, welche wir in unsern Tagen von dem Meister und den Jüngern der neuesten idealistischen Schule vernehmen, in welcher ein, noch bei weitem kräftigerer, durchdringenderer und lebendigerer Verstand den Spinozismus in der That und Wahrheit erst zum eigentlichen und vollendeten Vernunftsystem erhoben, und dergestalt erst das Ziel, wonach die Philosophie zu allen Zeiten, aber immer noch vergebens gerungen, erreicht haben soll. Dem Urtheil der Hegel'schen Schule zufolge hätte nämlich der absolute Identitätslehrer Schelling die höchste metaphysische Idee, die Idee der absoluten Einheit und Identität des Realen und des Idealen, keineswegs zwar in einer abstracten, sondern in ihrer wahrhaften, inhaltsvollen und concreten Form erfaßt und ausgesprochen. Aber doch wäre die Entwickelung und Ausführung dieser absoluten Idee in einem vollendeten Ganzen des Systems bei ihm noch mangelhaft geblieben, indem die Explication der Idee des Absoluten weder nach einer rationellen Methode, welche zeigt, wie die Idee sich aus sich selber entwickelt, unternommen, noch auch dargelegt worden, daß und wie die einzelnen Ideen aus der Einen höchsten Idee entspringen, und sich zu einem vollständigen System

des Ganzen formiren. Die hierdurch erst zu erreichende Vollkommenheit und Vollendung eines Systems wahrhaft wissenschaftlicher Philosophie sey dem neuesten Lehrer der absoluten Identität vorbehalten worden, welchem es mit Hülfe und unter Leitung seiner neuerfundenen, die bisherige Logik und Metaphysik in sich vereinigenden speculativen Logik gelungen, die Mängel seiner Vorgänger zu ergänzen, die von ihnen zurückgelassenen Lücken auszufüllen, und überhaupt das Ganze des Systems, als eines Systems der Vollständigkeit und Einheit des absoluten Seyns und des absoluten Wissens, zum Ziele der Vollendung hinzuführen. Denn zu vollkommener Lösung aller Aufgaben der Wissenschaft habe dieser speculative Logiker im Begriffe den Schlüssel gefunden, und das methodische Princip zu Vollziehung und Vollendung des Evolutionsprocesses der absoluten göttlichen Idee, die nun erst, als die sich denkende Idee, in dem ganzen Reichthume ihres vollständig entwickelten, concreten Inhalts von der neuesten Philosophie dargelegt wird, die hiernach denn auch als Wissenschaft der sich denkenden Idee, oder der wissenden Wahrheit, zu bestimmen ist. — Und in der Vorrede zu seiner Phänomenologie des Geistes, welche den ersten Theil des Systems der Wissenschaft ausmacht, erklärt sich der Schöpfer dieser neuesten Philosophie selber über die Stellung, welche er durch sein System theils zum Realismus (des Spinoza,) theils zum Idealismus, theils endlich zur Schelling'schen Identitätslehre genommen, auf eine Weise, die deutlich genug zu verstehen gibt, was er insbesondere auch an der letztern noch auszusetzen

gefunden. S. XX. und XXI. der gedachten Vorrede, liest man folgende Stelle: „Wenn Gott als die Eine Substanz zu fassen das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde: so lag theils der Grund hievon in dem Instincte, daß darin das Selbstbewußtseyn untergegangen, nicht erhalten ist; theils aber ist das Gegentheil, welches das Denken als Denken festhält, die Allgemeinheit, dieselbe Einfachheit oder unterschiedene, unbewegte Substanzialität. Und wenn drittens das Denken das Seyn der Substanz, als solche, mit sich vereint, und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfaßt: so kömmt es noch darauf an, ob dieses intellectuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.“ — —

Vergleichen wir mit dieser Stelle einige andere in derselben Vorrede vorkommende Aeußerungen des Tadels über eine gewisse speculative Denkart und Methode: so können wir wohl nicht im mindesten daran zweifeln, daß der Vorwurf einer trägen Einfachheit, in welche das intellectuelle Anschauen der absoluten Idee wieder zurückgefallen sey, keine andere als die Schelling'sche Identitätslehre treffen soll. Kenntlich genug wird diese Philosophie hier bezeichnet als ein naturphilosophischer einfärbiger Formalismus, und beschrieben als ein System, in welchem die, für sich wohl wahre, Idee in der That nur immer in ihrem Anfange stehen bleibe, indem die Entwickelung in nichts als in einer Wiederholung der Einen und derselben Formel bestehe. Dieser einfärbige

Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich gleichwohl in ihr wieder erzeugt, komme zum Unterschiede des Stoffes nur dadurch, weil dieser schon bereitet und bekannt ist. Zwar scheine in diesem neuesten naturphilosophischen Formalismus die absolute Idee in Allem erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu seyn; betrachtet man aber näher diese Ausbreitung: so zeige sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und dasselbe sich selbst verschieden gestellt hätte; vielmehr sey die ganze Wissenschaft der absoluten Idee hier nichts als die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, welches nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. — Die Eine unbewegte Form, vom wissenden Subjecte dem Vorhandenen herumzuführen, das Material in dieses ruhende Element von außenher einzutauchen, dieß sey, so wenig als willkührliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird; nämlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Derselbe Formalismus behaupte (wie noch weiter an ihm gerügt wird) diese Eintönigkeit und die abstracte Allgemeinheit für das Absolute, und versichere dabei zugleich, daß die Ungenügsamkeit mit ihr eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standtpunctes zu bemächtigen, und auf ihm festzuhalten. Daher sähen wir denn auch hier der allgemeinen Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeschrieben, und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das

weiter nicht entwickelte, noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für speculative Betrachtungsart gelten. Denn irgend ein Daseyn, wie es im Absoluten ist, betrachten, bestehe doch hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas im Absoluten, dem A = A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Dieß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten, oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegen zu setzen; — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, sey die Naivität der Leere an Erkenntniß. *) Auch wird in der gedachten Vorrede die eigene Manier dieses naturphilosophischen Formalismus noch näher angegeben, und unter andern das Instrument desselben mit der Palette eines Malers verglichen, auf der sich zwei Farben befinden würden, etwa Roth oder Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. Nicht schwerer, wie eine solche Palette, sey das Instrument dieses Formalismus zu handhaben, durch dessen Manier man die Wissenschaft zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sieht. Diese Manier, wie noch ferner bemerkt wird, vollende sich zugleich zur

*) Phänomenologie des Geistes S. XVII. XVIII. XIX.

einfärbigen absoluten Malerei, indem sie auch, der Unterschiede des Schema's sich schämend, sie, als der Reflexion angehörig, in der Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde. Jene Gleichfärbigkeit des Schema's und seiner leblosen Bestimmungen, und diese absolute Identität, und das Uebergehen von einem zum andern, sey aber eines, gleich todter Verstand, als das andere, und gleich äußerliches Erkennen. *)

So wäre denn, nach dem Urtheile unseres neuesten Lehrers der Philosophie des absoluten Wissens, im naturphilosophischen Formalismus das intellectuelle Anschauen doch wieder in die Einfachheit zurückgefallen; denn der, diesem Formalismus als Instrument dienende Verstand, ist und bleibt ja doch nur ein todter, formeller und bloß tabellarischer Verstand, dessen Manier darin besteht, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten, die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf diese Weise Alles einzurangiren, und diese äußerliche und leere Anwendung der Formel in einem solchen allgemeinen Schematismus, und einer solchen tabellarischen Uebersicht des Ganzen, für einen sonnenklaren Bericht über den Organismus des Universums auszugeben. **)

Was ist das nun aber für ein Verstand, der nicht, wie jener naturphilosophische, todte und formelle, tabel-

*) a. a. O. S. LIX—LXIV.

**) a. a. O. LXIII.

larische Verstand, bei seinem intellectuellen Anschauen doch wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, sondern durch dessen kräftigere und lebendigere Thätigkeit die wahrhafte wissenschaftliche Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt, und dergestalt die Wissenschaft des absoluten Wissens erst hervorgebracht und vollendet werden kann? —

Der neueste Lehrer des absoluten Wissens, dem das Glück des Besitzes eines solchen Verstandes zu Theil geworden, und der mit diesem Verstande das einzig tauglich Instrument zum vollendeten Bau des wahren Systems der Wissenschaft gefunden, beschreibt uns das Wesen und die lebendige Thätigkeit desselben, als bestehend in der Selbstbewegung des Begriffes, wodurch eben die Wissenschaft existirt, die sich nur durch das eigene Leben des Begriffs organisiren darf. Darum müsse aber auch die wahre Wissenschaft dem Begriffe vindicirt, und in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente dargestellt werden. — Und dieses, dem Begriffe vindicirte, und im Begriffe, als ihrem eigenthümlichen Elemente, dargestellte System der Wissenschaft wäre also wieder das ganz Andere, in welches der allerkräftigste Verstand des neuesten Lehrers des absoluten Wissens, mit Hülfe und unter Leitung des Princips der Selbstbewegung des Begriffs, den Spinozismus entwickelt; welcher nun auch erst, in dieser Entwickelung, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig geworden, indem hier erst die absolute Idee die ihrer selbst würdigste Gestalt erhalten. — —

In dem Gespräche Bruno, oder über das göttliche

und natürliche Princip der Dinge, hatte Schelling die vier Hauptsysteme des Materialismus und des Intellectualismus, des Realismus und des Idealismus als die vier Formen bezeichnet, in welchen die Eine höchste Idee des Absoluten — dieses Unzerlegbare der Vernunft — vorzüglich sich ausgesprochen. Diese Eine Idee — gleichsam das eine Metall der Philosophie — welches in allen Formen dasselbe ist, und dennoch so verschiedenen Aeußerungen der in Philosophie sich gestaltenden Vernunft zu Grunde gelegen, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, sey das Ziel des höchsten Strebens.

Wichtig aber scheine es: diese besondern Formen und ihre Schicksale zu kennen, dem, der sich über sie erheben will, angenehm dem, der sich über sie erhoben hat. Ein ähnliches Urtheil über diese verschiedenen besondern Formen fällt Hegel in der Vorrede zur 2ten Ausgabe seiner Encyklopädie rc. (S. XXVIII.), wo er bemerkt, daß wir an reinern und trübern Gestaltungen der Wahrheit genug und zum Ueberflusse hätten in den Religionen und Mythologien, in gnostischen und mysticirenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; — man könne seine Freude daran haben, die Entdeckung der Idee in diesen Gestaltungen zu machen, und die Befriedigung daraus zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben, wenigstens als Gährung, vorhanden gewesen." Eine noch größere Freude aber muß ohne Zweifel wohl derjenige speculative Denker daran haben, wenn er gewiß zu seyn glaubt, die, des Gehalts

der Idee allein würdige, und dieselbe in ihrer Reinheit und Gediegenheit vollkommen darstellende Gestalt gefunden zu haben. Und das eben ist es, worin die neueste Schule den Ruhm und das eigenthümliche Verdienst ihres Meisters setzt: dem ewig jungen Gehalt der Idee des Absoluten, dieses Gegenstandes der Philosophie, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, dadurch daß sie jener Idee die ihr allein angemessene, und allein ihrer würdige Gestalt zu geben gewußt. Sollte aber wohl das, von dieser Schule an ihrem Meister gepriesene Verdienst, als ein demselben ausschließend angehöriges Eigenthum anzuerkennen seyn, oder sollte der neueste Lehrer der wissenschaftlichen Erkenntniß der Wahrheit, das gedachte Verdienst nicht theilen müssen mit den beiden ihm zunächst vorangegangenen Lehrern der Wissenschaft des Absoluten, in deren Schulen er sich gebildet, bevor er mit seinem eigenen System der Wissenschaft aufgetreten, durch welches er über seine Vorgänger sich zu erheben gesucht? —

An die Geschichte der Schicksale erinnernd, welche unsere deutsche Philosophie durch die verschiedenen Systeme des neueren Idealismus, seit der Epoche des ersten kritischen bis zu dem letzten, sich absolut nennenden Idealismus erfahren, erklärt ein scharfsichtiger Recensent gewisser, über die Hegel'sche Philosophie erschienenen Schriften, den Lehrer unserer neuesten Philosophenschule, Hegel, nur für den Nachklang von Schelling. — Doch nicht bloß von diesem seinen nächsten Vorgänger, sondern auch von Fichte, wie wir noch hinzusetzen können, ist Hegel der Nachklang,

denn wir vernehmen nur zu deutlich in seinem System der Wissenschaft Anklänge aus der frühern Lebens-Zeit des Fichte'schen subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre. Als ein Zögling von Fichte und Schelling hat nämlich der Repräsentant des Dogmatismus unsrer neuesten deutschen Philosophie sein eigenes System der Wissenschaft zum Theil dem Fichte'schen subjectiven, vornehmlich aber dem Schelling'schen objectiven Idealismus, wie derselbe in seiner jüngsten Form zu einer Evolutionstheorie des Absoluten sich gestaltet, sein eigenes System der Wissenschaft nachgebildet.

Das, was wir sogleich bei beiden neuern absoluten Identitätslehrern als den Anfangs- und Ausgangspunct, wie bei ihrem Vorgänger Spinoza, finden, ist das Absolute. — „Mit dem Absoluten, heißt es in der Hegel'schen Logik, *) muß aller Anfang gemacht werden, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist." — Aber als das Anfangende, wie ausdrücklich sogleich hier erinnert wird, ist das Absolute in Wahrheit noch nicht schon das Absolute, weil es als Anfangendes nur erst An sich, und als das An sich seyn nur ein abstractes, einseitiges Moment ist. Diesem ersten Grundbegriffe des Absoluten entspricht genau der Schelling'sche Grundbegriff von eben demselben, als der absoluten Indifferenz, indem diesem Begriffe auch hier am Anfange des Systems seine Stelle angewiesen wird, wo er der einzige vom Absoluten

*) Bd. II. S. 379.

mögliche und allein geltend ist. Aber der Anfangspunct, bemerkt auch Schelling, ist ja nicht das Ganze.

Nun wird in dem Hegel'schen Identitätssysteme vom Absoluten die Definition gegeben, daß es die Idee sey. So fern nun unter dem Absoluten nichts mehr zu verstehen ist, als nur das An sich seyende, entsprechend der absoluten Indifferenz: so wird auch unter der Idee nichts weiter zu denken seyn, als daß sie eben nur die absolute Indifferenz ist. Und so wird denn auch wirklich von ihr behauptet, daß sie als solche zunächst nur die Eine allgemeine Substanz ist, erst ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit bestehe darin, daß sie als Subject, und so als Geist ist. —

In dieser ersten, ursprünglichen Bedeutung und Bestimmung der Idee, als Indifferenz, wird dieselbe von Schelling *) auch die Vernunft genannt, und beschrieben als das Maaß, und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, und als das Urbild, nach welchem hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Vernunft, heißt es daselbst, ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott, oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen, und doch gesondert, Eins, und doch jedes frei in seiner Art sind.

Diesem Begriffe der Indifferenz, als dem ersten Grundbegriffe des Absoluten, können wir demnach im

*) in den philos. Unters. über das Wesen der menschl. Freiheit S. 509.

Hegel'schen Identitätssysteme die Stelle anweisen, welche daselbst die Idee einnimmt, so fern dieselbe noch an und für sich betrachtet wird, wie sie vor allen Gegensätzen vorhergeht und ihnen allen zum Grunde liegt; d. h. wie sie als reine Idee mit Abstraction von ihren besondern Bestimmungen und Elementen weder in ihrem Andersseyn, in der Form ihrer Entäußerung, als Natur; noch in der Form des Fürsichseyns und an und für sich Werdens, oder des, aus ihrem Andersseyn in sich Zurückkehrens, als Geist, zu fassen ist.

Ein System nun, welches in Bestimmung des Absoluten über diesen Grundbegriff der Indifferenz nicht hinausgeht, und über denselben sich nicht erhebt, muß nothwendig, wie Schelling mit Recht behauptet, die Personalität des höchsten Wesens aufheben, darum, weil in der Indifferenz keine Persönlichkeit ist. Und was ist denn nun unter den Händen dieser beiden idealistischen Reformatoren desselben aus dem Spinozismus geworden; — wie haben sie ihn so zu läutern und zu verbessern, und in Ansehung des ihm mangelnden Princips der Persönlichkeit, eines Mangels, welcher vornehmlich gegen dieses System empört, so zu ergänzen gewußt, daß es zur Grundlage des Theismus dienen, und dergestalt der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem konnte fähig gemacht werden? —

„Der Begriff — heißt es in der Hegel'schen Lehre des absoluten Wissens — der die Wahrheit der Substanz, und hiermit die Wahrheit des Seyns und Wesens ist, welche beide in ihn, als ihren Grund zurückgegangen sind, hat umgekehrt sich aus dem Seyn,

als aus seinem Grunde, entwickelt. Diese letztere Seite des Fortganges kann als ein Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern betrachtet werden, indem das Seyn, als ein Moment des Begriffs, das Unvollkommene zu nennen ist, der Begriff dagegen, als die Wahrheit des Seyns, das aus dem Unvollkommenen, als seinem Momente, sich entwickelnde Vollkommene.*) Da nun das Seyn ein Moment des Begriffs ist, welcher dasselbe, als seine einfache Beziehung auf sich, oder als die Unmittelbarkeit seiner Einheit in sich selbst und zu seiner Voraussetzung hat: so ist jene Entwickelung keinesweges als ein Hervorgehen des Vollkommnern aus einem, von ihm unabhängigen und verschiedenen Unvollkommenen, sondern vielmehr als ein Erheben des Vollkommneren aus seinem eigenen Unvollkommneren — dem Seyn, als dem eigenen Entwickelungsgrunde, oder der Grund- und Unterlage und der unmittelbaren Voraussetzung des Begriffs — zu betrachten.

„Ich setze Gott, sagt der absolute Identitätslehrer Schelling, welcher in dem Naturalismus die Basis des Theismus erkennt, und daher von jenem zu diesem fortschreitet, — ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als Ω, aber das A ist er nicht, was er als das Ω ist, und in wiefern er nur als dieses — Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, auf's strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man

*) Enc. 151. 152.

sagte ausdrücklich, der **unentfaltete** Gott, **Deus implicitus**, da er als D **Deus explicitus** ist." *) Wie Schelling einen Unterschied setzt zwischen dem impliciten und dem expliciten Gotte, oder der unentfalteten und der evolvirten, zum persönlichen Gotte sich verklärten, absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen: so unterscheidet der neueste Identitätslehrer **Hegel** zwischen Gott als dem abstract Absoluten, oder dem bloßen Naturwesen und reinem Seyn, und dem als Geist wahrhaft wirklichen also zum persönlichen Wesen sich ausgebildeten und verklärten Gott. In der Behauptung der philosophischen Gotteslehrer, welche überhaupt das Vollkommnere aus seinem eigenen Unvollkommneren sich erheben lassen, liegt, wie **Schelling** meint, auch gar nichts Widersinniges, da wir dergleichen Verwandlungen ja täglich sehen rc. **) Ueberdies werde auch mit der Behauptung, daß der Allervollkommenste nicht **als** solches **zuerst** war, dem nicht widersprochen, daß **dasjenige**, welches **zuerst** war, **eben das ist**, **welches** das Allervollkommenste ist; wie z. B. **Newton** das Kind, und der vollkommenste Geometer. ***) Eben so auch unser neuester speculativer Gotteslehrer in den Worten: „Wie der Keim der Pflanze, und der Mensch, als Embryo oder als Kind, nur erst **innere** Pflanze, **innerlicher** Mensch ist: so ist auch Gott in seinem unmittelbaren Begriffe nur der **innere** Gott." Also

*) Denkmal. S. 112. 113.
**) Denkmal. S. 79. 80.
***) Denkmal. S. 81.

nur die unentfaltete, noch nicht zum persönlichen Gott sich evolvirte und verklärte absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen! — Die absolute Identität, als unentwickelte, führt nicht weiter, heißt es bei Schelling, als zum Begriffe der Spinozischen Substanz, d. h. zum Begriffe der Aseität, oder dem An sich seyn des göttlichen Wesens. — Darin also treffen die Identitätslehren beider speculativen Gotteslehrer, des Vorgängers und des Nachfolgers, zusammen, daß sie beide einem ihrer Theile nach spinozistisch sind, so fern sie anerkennen, daß die eine reale Seite, welche der Spinozismus einzig und allein nur von dem Absoluten überhaupt begreift, die der idealen nothwendig unterzulegende Seite aller wahren Philosophie sey. Wie Schelling, so erkennt auch Hegel den Standpunct des Spinozismus als wesentlich und nothwendig an. „Ein solcher nothwendiger Standpunct, nämlich der spinozische des Substanzialitätsverhältnisses, welcher sich durch die Natur des Wesens erzeugt, ist, so wie seine zum Ganzen erweiterte Darstellung in einem System, ein nothwendiger Standpunct, auf welchen das Absolute sich stellt; also nicht als eine Meinung, eine subjective, beliebige Vorstellungs- und Denkweise eines Individuums, als eine Verirrung der Speculation, die sich vielmehr auf ihrem Wege nothwendig darauf versetzt findet." Darum kann auch nach Hegels Erklärung, die einzige Widerlegung des Spinozismus nur darin bestehen, daß sein Standpunct zuerst zwar als wesentlich und nothwendig anerkannt, sodann aber aus sich selbst auf den höhern Standpunct gehoben

werde.*) Dieser höhere, über den Spinozismus sich erhebende Standpunct, ist nun eben der idealistische, auf welchen die höhere ideale Seite vom Absoluten, d. h. Gott als Subject oder als absoluter Geist, erkannt und begriffen wird. — Schelling nennt die absolute Identitat, in so fern sie noch nicht bis zu diesem Standpuncte der Identität sich evolvirt, die nicht seyende, bloß objective, die sich zur seyenden subjectiven Identität verhält, wie der bloße Grund oder die Grundlage der Existenz zum Existirenden selber. Die unentwickelte, bloß objective absolute Identität wird von Schelling als Natur erklärt, die seyende subjective dagegen als Gott im eminenten Verstande; also Gott als Subject, d. h. als ein Wesen über der Natur.

Jene unentwickelte, nicht seyende, bloß objective Identität Schellings, bezeichnet der neueste Identitätslehrer als die an und für sich seyende Identität, welche die Nothwendigkeit der Substanz ausmacht, und im Gegensatze mit dieser, die wahrhaft seyende, absolute Identität, als die manifestirte, oder gesetzte Identität des Begriffs, d. i. des Subjects. Auch wird von dieser letztern Identität behauptet, daß sie die Enthüllung der Substanz, und die Vollendung derselben, als solche aber auch nicht mehr die Substanz selbst, sondern ein Höheres, der Begriff nämlich, das Subject sey. Der Uebergang von der an und für sich seyenden Identität zur Identität des Begriffes

*) Subj. Log. S. 6—8.

wird hier vorgestellt als ein Uebergehen der Ursprünglichkeit des Selbstbestehens in Gesetztseyn, indem die eigene nothwendige Fortbestimmung der Substanz, d. i. die dialektische Bewegung derselben durch die Causalität und Wechselwirkung hindurch, das Setzen dessen ist, was an und für sich ist. Von diesem Uebergange des Substantialitäts-Verhältnisses wird sodann auch gesagt, daß er durch seine eigene immanente Nothwendigkeit geschehe, und nichts weiter sey, als die Manifestation ihrer selbst, daß der Begriff ihre Wahrheit, und die Freiheit die Wahrheit der Nothwendigkeit ist. Und so wird nun auch von jener dialektischen Bewegung der Substanz durch die Causalität und Wechselwirkung hindurch behauptet, daß sie die unmittelbare Genesis des Begriffs sey, durch welche sein Werden dargestellt wird. *) Ist nun die manifestirte oder gesetzte Identität, die Identität des Begriffs genannt, die zum Begriffe befreite Substanz, die als solche das Höhere, nämlich die Identität als Subject, die Substanz als Geist ist: so ist auch das Werden des Begriffs nichts anders als das Werden und Hervorgehen des Geistes, der aus seiner eigenen Substanz, oder seinem eigenen Grunde, sich entwickelt. — Auf die Frage: Warum das Vollkommene nicht gleich von Anfang sey, sondern Gott als Geist und persönliches Wesen erst werden, — erst aus seiner eigenen Substanz hervorgehen, aus seinem eigenen Grunde sich erst entwickeln mußte, wird uns Schelling die Antwort geben; weil Gott ein Leben

*) Wiss. d. Logik B. II. S. 2—8.

ist, und nicht bloß ein Seyn; alles Leben aber ein Schicksal hat, und dem Leiden und Werden unterthan ist. Im Seyn sey freilich kein Werden, nothwendig aber wohl in der Verwirklichung durch Gegensätze. — Und bei Hegel heißt es: die lebendige Substanz, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dieß sich in sich reflectirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist, dessen Natur eben darin besteht, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden zu seyn. — Das, nur durch seine Entwickelung als ein Ganzes sich vollendende Wesen, welches erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist, beginnt und vollbringt das Evolutionsgeschäft seiner selbst, nach der Schelling'schen und Hegel'schen Evolutionslehre, durch die Schöpfung, welche eine Selbstoffenbarung Gottes ist, als des, nicht etwa bloß abstracten, nur an sich und in sich seyenden, sondern des wahrhaft wirklichen, objectiv sich entfaltenden Geistes, der in seiner Schöpfung sich selbst in seiner Lebendigkeit und Wirklichkeit, nach dem ganzen Reichthume seiner entwickelten Form, anschaut. In der Hegel'schen Evolutionstheorie wird die Schöpfung der Welt dem Begriffe zugeschrieben, welcher, als die dialektische Bewegung der Substanz, die Welt schafft, die der, auseinander, in die Vollständigkeit und deren äußere Ordnung, geworfene Geist ist, der durch sein Eintreten in das Daseyn, und unmittelbar in das unmittelbare Daseyn eine Welt erschafft, welches Erschaffen nur das Wort der Vorstellung ist für den

Begriff selbst nach seiner absoluten Bewegung. *) Wie in der Schelling'schen, so werden übrigens auch in der Hegel'schen Evolutionstheorie Perioden der Schöpfung unterschieden, und diese verschiedenen Perioden als eben so viele Bildungsstufen bezeichnet, auf denen der absolute sich entfaltende Geist in verschiedenen Gestalten sich offenbart. Diese Bildungsstufen des Weltgeistes, in welchem, als dem allgemeinen Individuum, jedes Moment sich zeigt wie es die concrete Form und eigene Gestaltung gewinnt, muß derselbe in der langen Ausdehnung der Zeit durchzugehen, und dergestalt die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen die Geduld haben, weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen kann. Diese bildende Bewegung, wodurch der allgemeine Geist, oder die Substanz in sich ihr Selbstbewußtseyn gibt, oder ihr Werden und Reflexion in sich, sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was schon zum Moment und Eigenthum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung darzustellen, das nun ist die Aufgabe der Wissenschaft, die allein nur durch Ausführung dieses Geschäfts Darstellung des Wahren und des Ganzen seyn kann. Des Wahren, — denn das Wahre ist wesentlich Subject, als solches aber nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang. Und darum auch zugleich Darstellung des Ganzen; — denn das

*) Phänomenol. S. 722. 723.

Ganze ist ja nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. *) —

Im Wesentlichen also treffen wir bei beiden absoluten Identitätslehrern dieselbe Theorie einer Evolution Gottes aus sich selber an. In einigen Puncten sehen wir dagegen wieder die neueste Identitätslehre von ihrer nächsten Vorgängerin sich entfernen und an die Grundbegriffe, Grundsätze und die dialektische Methode des Fichte'schen subjectiven Idealismus sich anschließen. Was nämlich jenen Act der Herausbewegung der Substanz zum Geiste betrifft: so geben uns hierüber beide Evolutionslehrer des Göttlichen verschiedene Aufschlüsse. In der Schelling'schen Evolutionstheorie ist das einzige Werkzeug der Offenbarung und Actualisirung (In-Thätigkeit-Setzung) des eigentlichen Subjects oder Seyenden, ein von Gott, als Subject, verschiedenes, obwohl nicht abzutrennendes Princip, dessen Charakter Sehnsucht ist, und zwar bestimmt Sehnsucht, das Göttliche in sich zu empfangen und darzustellen. **) Diese Sehnsucht ist also gleichsam ein, in dem göttlichen Urwesen liegender Bildungstrieb — ein **nisus formativus**, der aus dem Niedern das Höhere gestaltet und herausbildet. ***)

Wie nun hier die Sehnsucht, so ist in der neuesten Hegel'schen Evolutionstheorie der Begriff das Werkzeug der Actualisirung des göttlichen Urwesens zum

*) Phänomenol. S. XX. XXI. XXIII. XXXV. ꝛc.

**) s. Schelling's Antwortschreiben an Eschenmayer.

***) Unters. über die menschl. Freiheit. S. 431 ꝛc.

geistigen persönlichen Wesen. — Der Begriff nämlich ist es, welcher zu jenem fernern und höhern Ziele sich fortbestimmt, an welchem die Wahrheit der Substanz, als des absoluten Geistes, erblickt wird. Das Entwickeln des Begriffs aus dem Seyn, als aus seinem Grunde, kann als Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern betrachtet werden. *) Der Begriff, heißt es ferner, hat die Substanz zu seiner Voraussetzung; sie ist das An sich, was er als manifestirtes, d. i. als die ganz frey gewordene Manifestation des Wesens ist. Er ist die Form des Absoluten, welche höher als Wesen und Seyn ist. **) In seiner Reinheit und absoluten Wahrheit betrachtet, hat der Begriff das Absolute, als seinen Gegenstand, nicht über und außer sich, sondern in sich, und hat sich in seinem Gegenstande. Hierin besteht eben seine Objectivität, d. i. die Einheit und Identität des Begriffes und des Gegenstandes, welche die Wahrheit ist. — Wenn daher ein ungenannter Kritiker unsrer neuesten deutschen Philosophie neuerlichst in einem literarischen Blatte den Ausspruch that, daß Hegel, ein Zögling von Fichte und Schelling, den Begriff zum Herrscher über Alles gesetzt: so hat er damit ganz treffend den eigenthümlichen Geist und Charakter der Hegel'schen Philosophie, als eines Systems der objectiven Logik, bezeichnet. Denn es hat ja, wie die Hegel'sche Philosophie ausdrücklich lehrt, nicht an der Anschauung, son-

*) Encykl. 151 ꝛc.

**) W. d. Log. B. II. S. 23.

dern am Begriffe die Wahrheit das Element ihrer Existenz. *) Darum sind auch wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen, weil das, wodurch die Wissenschaft existirt, in die Selbstbewegung des Begriffes zu setzen ist. **) Aus diesem Grunde ist auch die Wissenschaft dem Begriffe zu vindiciren, und in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente darzustellen; denn das Princip der Philosophie ist ja der unendliche freye Begriff, und all' ihr Inhalt beruht allein auf demselben. ***) Was ist denn nun aber, müssen wir doch jetzt vor Allem fragen — was ist der Begriff, welchen die neueste Philosophie für das Princip der Philosophie erklärt, und zum Herrscher über Alles setzt; was sollen wir uns darunter denken, in welcher besondern Bedeutung ihn auffassen? — Daß wir in der Philosophie der objectiven Logik nicht an die gewöhnliche Bedeutung denken sollen, wird uns nachdrücklich genug eingeschärft durch die Bemerkung: „Von dem Begriffe im speculativen Sinne, sey das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. †) Wir werden sonach hier darüber belehrt, was wir unter dem Begriffe in der eigenen speculativen Bedeutung, welche die Philosophie der objectiven Logik ihm gegeben, nicht zu verstehen haben. Was sollen

*) Phänomenol. VII.

**) S. XXXVIII.

***) Log. II. 360.

†) Encykl. 14. 2te Ausg.

wir uns denn aber wirklich darunter denken? — Der Wissenschaftslehrer der speculativen, die vorige Logik und Metaphysik enthaltenden Logik, gibt uns über die wahre Natur des Begriffes, in jener höhern speculativen Bedeutung, einen Aufschluß, der nicht deutlicher und bestimmter seyn kann. „Der Begriff, heißt es, *) in so fern es zu einer solchen Existenz gekommen ist, welche selbst frey ist, ist nichts anders als Ich, oder das reine Selbstbewußtseyn. Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Daseyn gekommen ist. Um das zu erkennen, was der Begriff sey, dürfe daher nur an die Natur des Ich erinnert werden, wozu es jedoch auch nothwendig sey, den Begriff des Ich gerade so aufzufassen, wie er (in der angeführten Stelle) bestimmt worden, wo die absolute Allgemeinheit die eben so unmittelbar absolute Vereinzelung, und ein An- und Für-sich seyn, welches schlechthin Gesetztseyn, und nur dieß An- und Für-sich seyn durch die Einheit mit dem Gesetztseyn ist, als die beiden Momente angegeben werden, die eben so die Natur des Ich, als des Begriffes ausmachen. Werden nun diese beiden angegebenen Momente nicht zugleich in ihrer Abstraction und ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt: so ist auch von dem einen und dem andern, dem Ich und dem Begriffe, nichts zu begreifen. Daher denn auch die bloße Vorstellung des Ich, wie sie unserm gewöhnlichen Bewußtseyn vorschwebt, das Ich nämlich, als nur des einfachen, auch Seele genannten Dinges,

*) Wiss. der Logik II. S. 11.

einer Vorstellung, die sich nicht damit einläßt, weder Ich noch den Begriff zu begreifen, nicht dazu dienen könne, das Begreifen des Begriffes zu erleichtern oder näher zu bringen. *) —

Wohl haben wir uns hier an die Natur des Ich erinnern können, nämlich des idealistischen Ichs, aus der vergangenen Periode des subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre, deren Urheber dieses Ich an die Spitze dieser Wissenschaft gesetzt hatte.

An die Stelle dieses alten idealistischen Ichs ist nun in der Hegel'schen Philosophie der Begriff getreten, und es hat dem Urheber unsrer neuesten dogmatischidealistischen Philosophie beliebt, dem Ich einen allgemein bekannten Namen zu geben, um damit schon den Grundcharakter seiner Philosophie, als einer objectiven Logik, welche nunmehr der Metaphysik substituirt werden sollte, zu bezeichnen.

Mit der richtig aufgefaßten und bestimmt angegebenen speculativen Bedeutung des Begriffs ist nun auch mit einem Male das Verständniß der neuesten Lehre des Absoluten geöffnet; es verbreitet jene Bedeutung ein klares Licht über das Ganze, und läßt uns zugleich das dialektische Kunststück, welchem diese Lehre ihre Entstehung und bisherige Ausbildung verdankt, bis auf den tiefsten Grund sehen. —

Der Urheber des neuesten Systems der Wissenschaft, als der objectiven Logik, setzt das Eigenthümliche der philosophischen Erkenntnißweise in das Denken, indem

*) Wiss. der Logik B. II. S. 11 — 14.

er die Philosophie, welche mit der Kunst und der Religion denselben Inhalt und denselben Zweck habe, für die höchste Weise erklärt, die absolute Idee zu erfassen, darum weil ihre Weise die höchste, der Begriff, sey; *) der Begriff nämlich in jener höhern speculativen Bedeutung, von welchem also nicht, wie vom Begriffe in dem einseitigen und gemeinen Sinne behauptet werden kann, daß das Unendliche nicht durch Begriffe gefaßt werden könne. — Von dem Unendlichen, d. i. dem Absoluten oder Gott gibt uns die Hegel'sche Lehre die Definition, daß es die Idee sey. Von der Idee selber aber wird gesagt: sie könne als die Vernunft, (diese nämlich in der eigenthümlichen philosophischen Bedeutung gefaßt) ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, u. s. w. gefaßt werden; weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind. Doch vernehmen wir auch zugleich, daß die Idee, als solche, zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz sey; ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit bestehe erst darin, daß sie als Subject und so als Geist ist. Um uns nun aber auch noch genügend darüber aufzuklären, in welches Verhältniß die Idee zum Begriffe gesetzt werde, wird uns der Begriff als das Princip der Idee genannt; und sie selbst als der freye, sich selbst, und hiermit zur Realität bestimmende Begriff angegeben, weswegen sie auch

---

*) Subj. Log. S. 372.

an ihr selbst wesentlich concret sey. Nur dann — wie zur Erläuterung noch hinzugesetzt wird — wäre sie, die Idee, das Formell-Abstracte, wenn der Begriff, der ihr Princip ist, als die abstracte Einheit, nicht wie er ist, als die negative Rückkehr seiner in sich, und als die Subjectivität genommen würde. *)

Der Begriff also ist das Princip der Idee, die Idee selber aber, nämlich die allgemeine und Eine, absolute Idee, ist als solche zunächst. Doch nur die Eine allgemeine Substanz; erst ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit besteht darin, daß sie als Subject und so als Geist ist. — So ist demnach die Idee in einer doppelten Bedeutung zu nehmen; auch wird ausdrücklich von ihr behauptet, daß sie mehr oder weniger abstract seyn könne. Als die Eine allgemeine Substanz wird sie ohne Zweifel nur in ihrer abstracten, als Subject oder Geist dagegen in ihrer concreten Bedeutung gefaßt. Diese beiden von einander verschiedenen Bedeutungen der Idee sind hiernach nur als zwei verschiedene Seiten derselben zu betrachten; die abstracte Seite als die des bloßen Seyns und Wesens, die concrete als die der Form des Absoluten, von welcher gelehrt wird, daß sie höher als Seyn und Wesen sey. — Aus diesem Grunde wird auch von der absoluten Substanz behauptet, daß sie dennoch abstract sey, obschon nicht die leere Abstraction, sondern dem Inhalte nach vielmehr die Totalität. Denn sie sey doch ohne die absolute Form; ihre innerste Wahrheit mache nicht der

*) Encykl. 2te Ausg. §§. 213. 214.

Begriff aus, welcher ja eben die Form des Absoluten ist. *) Der, von Seiten ihres bloßen Wesens gefaßten Idee entspricht genau die Schelling'sche absolute Indifferenz, als das Weder — Noch, auch der Urgrund oder Ungrund, die unentwickelte (inexplicirte) Identität genannt, oder das Absolute an sich ohne alle weiteren Bestimmungen, als das Unbestimmte. — Diese unentwickelte Identität in ihrer abstracten Bedeutung wird in der Hegel'schen Lehre auch die formlose, und, da der Begriff die Form des Absoluten ist, die begrifflose oder unbegriffene, auch die unvermittelte oder unmittelbare, desgleichen auch die unbewegte Identität genannt. Jene absolute Indifferenz wird hier ferner als das leere Absolute, und als die trockne und schaale, abstracte und begrifflose Einheit und Identität bezeichnet. — Wie nun die Schelling'sche absolute Indifferenz hier als die begrifflose oder unbegriffene Identität vorgestellt wird: so die Schelling'sche Idee der absoluten Identität des Realen und des Idealen als die begriffne und concrete Identität; die Idee als die Einheit des Begriffs (des Idealen oder der Subjectivität) und der Objectivität, oder die Idee in ihrer wahrhaften entwickelten Wirklichkeit. —

Diesen Doppelsinn, in welchem auch die Hegel'sche Identitätslehre gleich ihrer Vorgängerin, der Schelling'schen, ihren Grundgedanken der absoluten Identität nimmt, müssen wir nun scharf und genau ins Auge fassen, und nicht aus der Acht lassen, um uns über

*) Subj. Log. II. S. 50.

das Verhältniß des Begriffs zur Idee, wie es im System der Hegel'schen Lehre des Absoluten bestimmt wird, gehörig zu verständigen.

Die Idee, (das Absolute, Gott) kann, wie wir so eben dieser Hegel'schen Erklärung gedacht, mehr oder weniger abstract seyn. — Es gibt demnach auch Stufengrade des Abstracten für die Idee. Am Allerabstractesten muß sie ohne Zweifel seyn in ihrer Rohheit und völligen Begrifflosigkeit, als das absolut Unbestimmte, die Schelling'sche absolute Indifferenz, welche uns in der Hegel'schen Identitätslehre beschrieben wird als die, in ihrer abstracten Definition aufgefaßte und festgehaltene Idee; desgleichen als die trockne und abstracte, im Momente ihrer Unbestimmtheit aufgefaßte bloße Einheit und Identität. — Hier frägt sich's nun: wie diese abstracte, im Momente ihrer Unbestimmtheit aufgefaßte, bloße Einheit und Identität, in eine concrete und bestimmte umgebildet werde, und wem sie diese ihre Ausbildung zu einer concreten und bestimmten Form verdanke? — Wem anders denn wohl, als dem Begriffe, da ja die Idee wesentlich concret ist, als der freie, sich selbst, und hiermit zur Realität bestimmende Begriff, der ihr Princip ist. — Ihre concrete Form und Bedeutung erhält sonach die absolute Idee allererst durch die, im Differenziren des Identischen, und im Identificiren des Differenten bestehende Formthätigkeit des Begriffs, welcher das in der Idee Verborgene und bloß potentialiter Enthaltene herausbildet, indem er ihre Momente auseinander wirft, und dergestalt den in ihr enthaltenen Reichthum von Bestimmungen aus

ihr herauswickelt. Der Begriff also ist der Ausleger und Offenbarer der Idee des Absoluten, vermittelst seiner Denkthätigkeit; er ist das Aufschließende des an sich verborgenen Wesens der absoluten Idee; denn er ist die Form des Absoluten. — Diese Entwickelung und Enthüllung der Idee durch die Formthätigkeit des Begriffs und seiner Selbstbewegung, nimmt einen stufenweisen Fortgang, welcher als Fortgang vom Abstracten zum Concreten durch drei Hauptstadien bezeichnet ist. — Die Idee, sagt Hegel, *) ist wesenllich Proceß. Genauer zu reden müßte es wohl heißen: die Formthätigkeit, vermittelst deren der Begriff die Idee vom Abstracten zum Concreten stufenweise erhebt, ist wesentlich ein fortgehender Proceß, den er durch progressive Entwickelung ihres ideellen und reellen Inhalts bis zum Puncte seiner Vollendung mit der speculativen Idee vornimmt. Der erste Moment, als erster Act dieses Processes, besteht darin, daß der Begriff der Idee allererst seine eigenen Bestimmungen gibt, und dergestalt aus ihr die logische Idee macht, nach den Weisen ihrer ideellen Bestimmtheiten. Vor aller Bearbeitung ist die Idee noch ganz abstract; weniger abstract schon, und also mehr concret ist sie, nachdem der Begriff ihren ideellen Inhalt explicirt oder evolvirt hat. Dieser ideelle Inhalt ist nichts anders als der Begriff selbst in seinen immanenten logischen Bestimmungen. Die Idee hier in dieser Sphäre, als logische Idee, ist nun auch das Object der ersten Grundwissenschaft, Logik genannt;

---

*) Encykl. S. 199. 2te Ausg.

als Wissenschaft der Idee an und für sich, nach ihrem ideellen logischen Inhalte oder als die Wissenschaft der reinen Idee im abstracten Elemente des Denkens. In dieser logischen Form, die der Begriff zuerst ihr gegeben, wird die Idee von ihm zum innern Bildner und Vorbildner der concreten Wissenschaften gemacht. „Gegen diese concreten Wissenschaften, wie wir in der Theorie des Begriffes im Allgemeinen *) belehrt werden, welche das Logische oder den Begriff zum innern Bildner haben und behalten, wie sie ihn zum Vorbildner hatten, ist die Logik selbst allerdings die formelle Wissenschaft, aber die Wissenschaft der absoluten Form, welche in sich Totalität ist, und die reine Idee der Wahrheit selbst enthält. Denn diese absolute Form, die an ihr selbst ihren Inhalt oder Realität hat; einen Inhalt, der überhaupt nichts anders ist, als solche Bestimmungen der absoluten Form, also ein durch sie selbst gesetzter und daher auch ihr angemessener Inhalt; — diese absolute Form ist schon für sich selbst die Wahrheit, indem dieser Inhalt seiner Form, oder diese Realität ihrem Begriffe angemessen ist; und die reine Wahrheit, weil dessen Bestimmungen noch nicht die Form eines absoluten Andersseyns, oder der absoluten Unmittelbarkeit haben."

Darum wird auch das Logische der absoluten Idee **) die allgemeine Weise derselben genannt, in welcher alle besondern Weisen aufgehoben und ein=

---

*) Subj. Log. S. 25. B. II. der Wiss. d. Logik.

**) Subj. Log. Abschn. III. S. 372.

gehüllt sind. Die logische Idee, heißt es in der angezeigten Stelle, ist sie selbst in ihrem reinen Wesen, wie sie in einfacher Identität in ihren Begriff eingeschlossen, und in das Scheinen in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten ist; und es stellt folglich die Logik die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine Aeußerung ist, aber eine solche, die als Aeußerung unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist. Die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, sich zu vernehmen; sie ist in dem reinen Gedanken, worin der Unterschied noch kein Andersseyn, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt u. s. w. — Das nun ist die Darstellung des Daseyns und Wesens der absoluten Idee, als Gegenstandes der logischen Wissenschaft, in welcher der Begriff alle logischen Bestimmtheiten aus der Idee entwickelt. — Aber es ist das Geschäft des Begriffs, auch alle übrige Bestimmtheit, welche die absolute Idee in sich enthält, aus ihr zu entwickeln und darzustellen. Da nun die Natur und der Geist auch noch überhaupt unterschiedene Weisen sind, das Daseyn der absoluten Idee darzustellen: so wird die Formthätigkeit des Begriffs auch diese concreten Weisen der Bestimmtheit der Idee aus ihr entwickeln.*)

Explication und Darstellung der Idee in ihrem Andersseyn; d. h. nach derjenigen Existenzform derselben, in welcher sie als unmittelbare Aeußerlichkeit, als

*) Wiss. d. subj. Log. 372.

unendliches Andersseyn heraustritt, das ist nun der nächste, unmittelbar auf jenen ersten rein logischen folgende, zweite Moment im Fortgange des Processes, welchen die Formthätigkeit des Begriffs bei der concretern Entwickelung der Idee vollzieht. Mit diesem zweiten Momente schreitet auch die Logik zur Naturphilosophie fort, indem das Logische der Idee selbst, unter Vermittelung des logisch dynamischen Processes, in die Natur übergeht. Es ist nämlich die Natur nichts anders als diejenige Existenzform der Idee, in welcher sie als unmittelbare Aeußerlichkeit, oder in der Form des Andersseyns sich offenbart. Da nun die Idee in dieser Gestalt der Aeußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich, und das Negative ihrer selbst ist: so kann die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen werden.

Wie demnach der Begriff durch seine formende Thätigkeit die Idee in jener Gestalt des Andersseyns als Natur darstellt: so ist er es auch, welcher dieselbe Idee, in ihrer Gestalt als Natur, durch ihre progressive Stufenfolge fortleitet, deren Inneres er ist. Daß jedoch der Begriff nicht vermag die mannigfaltigen Formen und Gebilde, welche die Idee als Natur annimmt, seinen reinen, ideellen oder logischen Bestimmungen vollkommen angemessen zu construiren, und die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von Außen, die in dieser Sphäre der Natur ist, zu begreifen, davon liegt der Grund in der Ohnmacht der Natur selbst, den Begriff in seiner Ausführung fest zu halten, dessen Bestimmungen

durchgängig getreu zu bleiben, und ihn gemäß ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten. —

Der dritte und letzte Moment des logisch dynamischen Processes in der Exposition der Idee durch die formende Thätigkeit des Begriffs, ist endlich das Herausführen der Idee aus ihrer Aeußerlichkeit, als Natur, und die Erhebung derselben zum Geiste, worin erst die adäquate Existenz der Idee, d. i. vollkommene Angemessenheit mit den reinen Begriffsbestimmungen besteht. — Denn das ist die letzte und höchste Bestimmung der Idee, daß sie als das gesetzt werde, was sie an an sich ist. Nachdem also der Begriff die Idee, als bloß natürliche Idee, bis zu der höchsten Stufe, welche in dieser Sphäre erreicht werden kann, nämlich bis zur Stufe des Lebens geführt hat, hebt er auch diese Bestimmtheit der Idee, in welcher sie nur Leben ist, auf, und erhebt sie zum Geiste, der ihre Wahrheit und ihr Endzweck ist.

Daß nun aber der Begriff die Idee erst durch alle Formen und Stufen ihrer Aeußerlichkeit, als Natur, bis zur höchsten Stufe des Lebens hindurchgeführt haben muß, bevor er sie aus dieser Aeußerlicheit heraus, und in sich selbst wieder zurückführen kann zu ihrer wahren und höchsten Existenzform, als Geist; — das hat seinen guten Grund darin, daß jene niedere, inadäquate Existenzform der Idee, als Natur, die nothwendige Grundlage und Voraussetzung oder Bedingung ihrer höhern idealen Existenz, als Geist ist. Denn der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In

dieser Wahrheit ist die, in dieselbe übergegangene Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben sowohl als das Subject der Begriff ist; welcher, in dieser seiner geistigen Gestalt, nicht als nur noch blinder, sich selbst nicht fassender, d. h. nicht denkender Begriff, wie in der Sphäre der Natur, sondern als der sich selbst fassende und denkende Begriff sich offenbart. — So ist denn der Begriff im Hegel'schen System der objectiven Logik das Mittel und Werkzeug, die Idee durch alle Formen und Stufen der Existenz hindurch zu führen, bis zur höchsten Stufe, auf welcher sie als Geist, d. h. als die sich denkende Idee hervortritt. Der Begriff also ist hier das mächtige agens, und das eigentliche punctum saliens; — das Princip des Werdens, und alles niedern und höhern Lebens der Idee; — das thätige Princip, durch dessen Selbstbewegung der, in der Idee enthaltene Reichthum von Bestimmungen aus ihr heraus entwickelt wird, so daß aus der Einheit der Idee eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von besondern concreten Gestalten hervorgeht, indem der Begriff ihre Momente auseinander wirft. — Der Begriff also das Princip der Synthesis der Einheit und der Vielheit, des Seyns und des Werdens im Absoluten.

Aus allem diesem ergibt sich nun das Verhältniß des Begriffs zur Idee in der Hegel'schen Lehre. — Die Idee, als das Reale an sich, ist das Unbestimmte, aber Bestimmbare; der Begriff das Bestimmende, das Princip aller besondern Formen des wirklichen Daseyns

der Idee. Als das Reale an sich, ist die Idee der Repräsentant des Realismus, der Begriff dagegen, als das Princip der Thätigkeit, der Repräsentant des Idealismus. Aus ihrer vollständigen, vollkommenen Vereinigung geht das System der Wechseldurchdringung des Realismus und des Idealismus hervor.

Worin unterscheidet sich nun aber dieses neueste System der Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus von dem frühern unmittelbar vorausgegangenen, realistisch idealistischen Systeme, dessen Urheber ausdrücklich erklärt: Wechseldurchdringung des Realismus und des Idealismus sey die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen gewesen? — Wir haben bereits die Antwort vernommen, welche uns die Hegel'sche Schule und deren Meister selber auf diese Frage gibt; eine Antwort, die im Wesentlichen darauf hinausläuft: Schelling habe nicht durch dialektische Entwickelung aufgewiesen, wie sich das Absolute unendlich selbst besondere und zu concreten Existenzformen fortbestimme. Dieselbe Theorie einer Evolution Gottes aus sich selbst, welche von Schelling seinem eigenen Geständnisse zufolge (in dessen Briefe an Eschenmayer S. 93) so wie in der mehrmals von uns angeführten Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, desgleichen auch in der Schrift gegen Jacobi, nicht sowohl dargestellt, als bloß angedeutet worden, hätte demnach erst im System des, von der Schule sogenannten absoluten Idealismus, seine vollendete Ausführung erhalten, indem der kräftigste dialektische Verstand des Erfinders dieses absoluten Idealismus, dieselbe Idee des Absoluten noch

viel tiefer gefaßt, und ihr allererst diejenige Gestaltung gegeben, die einzig und allein ihrem Gehalte vollkommen angemessen ist.

Welche besondere Bewandtniß es jedoch mit dieser jüngsten Gestaltung habe, welche dieselbe Idee im System des absoluten Idealismus angenommen, kann uns nach allem dem, was über die Bedeutung der Idee und des Begriffs sowohl als über das Verhältniß des letztern zu der erstern in dem gedachten Hegel'schen System von uns bereits dargelegt, und durch mehrere deutliche und bestimmte Aeußerungen und Aussprüche des Systems erwiesen worden, wohl nicht mehr zweifelhaft seyn. Anstatt nämlich diese eigenthümliche Gestaltung, welche dieselbe Idee im System des gedachten absoluten Idealismus erhalten, als die vollkommenste Form anzuerkennen, die durch ihre Vollkommenheit, über alle, auch selbst über die ihr unmittelbar vorhergegangenen Formen im Fichte'schen subjectiven, und im Schelling'schen objectiven Idealismus, sich erhoben, müssen wir vielmehr unser, über diese neueste Form oben bereits ausgesprochene Urtheil wiederholen, daß wir darin im Wesentlichen nichts anderes erblicken können, als einen eklektischen Verein von Elementen aus jenen beiden idealistischen Systemen, woraus die neue Form, als eine Composition oder Combination jener beiden hervorgegangen, und durch den kräftigen Verstand seines Urhebers zu einem besondern System vollendeter Wissenschaft ist ausgebildet worden. —

Wir brauchen für diesen Zweck die Vergleichung des Fichte'schen subjectiven, und des Schelling'schen objectiven

naturphilosophischen Idealismus mit dem seyn sollenden, und über beide, wie die Schule versichert, als unvollkommene Formen sich erhebenden absoluten Idealismus im Hegel'schen System der objectiven Logik nicht noch weiter fortzuführen. Denn wir können uns hier auf die Urtheile berufen, die nur noch neuerlichst erst über diese neueste Lehre des absoluten Wissens in Ansehung ihres Ursprunges aus der Fichte'schen und Schelling'schen, und ihrer wesentlichen Verwandtschaft mit beiden, von gründlichen und unbefangenen Kritikern gefällt worden sind. So glaubt der ungenannte Verfasser einer scharfsinnigen und unbefangenen Kritik der Hegel'schen Philosophie *) noch der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in dieser Philosophie nichts anders als eine Composition und Confusion der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie zu finden. Mit diesem Urtheile stimmt auch im Wesentlichen des scharfsinnigen Selbstdenkers Herbart's Urtheil überein, welcher in seiner gehaltvollen, mit aller Schärfe, allseitiger Umsicht und Unbefangenheit angestellten Prüfung des Hegel'schen Systems, nach desselben Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, die Genesis dieser neuesten Philosophie aus den zunächst vorangegangenen Systemen der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie nachweist, indem dieser so vertraute und gründliche Kenner der Geschichte unserer neuesten deutschen Philosophie, und des Ganges ihrer Entwickelung und Ausbildung, die innere wesentliche Verwandtschaft der Hegel'schen neuesten

*) Im 2ten Hefte des XXXIV. Bandes des Hermes befindlich.

Lehre, theils mit der Fichte'schen, theils mit der Schelling'schen, ans Licht zieht, so daß wir überall, in Ansehung so vieler wesentlichen Hauptpuncte, Reminiscenzen bald aus der Fichte'schen und bald wiederum An- und Nachklänge von der Schelling'schen Speculation ganz deutlich vernehmen können. *)

Gegen diese, wie gegen alle ähnliche, von dem neuesten System der Wissenschaft gefaßten Ansichten und Urtheile, wird nun freilich diese neueste Philosophenschule immer fortfahren zu protestiren. Schon haben wir ja auch mancher Gegenreden erwähnt, welche von Seiten der Jünger sowohl, als selbst des Meisters der Schule geführt werden zu Ehrenrettung der Originalität des neuesten Systems der Wissenschaft, und zu Lobpreisungen des ausschließenden und unvergleichlichen Verdienstes, welches sich der Schöpfer dieses Systems dadurch erworben, daß er die Philosophie recht eigentlich erst zur Wissenschaft erhoben, indem er zuerst die Entdeckung gemacht, daß die Wahrheit überhaupt an dem Begriffe allein ihre Existenz habe; und daß das, wodurch die Wissenschaft existirt, in die Selbstbewegung des Begriffs zu setzen sey. **) — Der Inhalt einer, von dem denkenden Begriffe geleiteten Philosophie, sey darum auch die begreifende Erkenntniß Gottes und der physischen und geistigen Natur. Bis zu einer solchen,

---

*) s. Herbart's Recension der Hegel'schen Encyklopädie der philos. Wiss. 2te Ag. in der Hallischen allg. L. Z. Jahrg. 1831 Januar Stück.

**) Phänomenol. S. XXXVIII. u. IX.

wahrhaft begreifenden Erkenntniß Gottes und der physischen und geistigen Natur habe die Philosophie in keiner der bisherigen, auf die Ergründung der Wahrheit gerichteten Speculationen, gelangen können, weil keine von diesen speculativen Bestrebungen die Wahrheit und wissenschaftliche Einsicht in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen gesucht. So habe denn auch Schelling selbst, — wie sich noch neuerdings erst wieder ein philosophischer Kritiker aus der Hegel'schen Schule verlauten ließ — durch dialektische Entwickelung nicht aufzuweisen vermocht, wie sich das Absolute unendlich selbst besondere und zu concreten Substanzen fortbestimme. Nur in Hegel's Philosophie — wie sich ein anderer gläubiger Anhänger dieser Schule erklärt — erkenne die Idee sich selbst wahrhaft, begreife und explicire sich, und treibe sich selber zu Erkennen und Entwickeln ihrer selbst an; so daß sie durch ihre eigene Kraft und Auslegungsweise zugleich ein Vieles und Vielerley werde." In dieses Lobpreisen und Rühmen des eigenthümlichen Verdienstes der neuesten Philosophie um die wissenschaftliche Erkenntniß des Absoluten, stimmt sogar in gewissem Betracht ein philosophischer Denker ein, der sich demohngeachtet doch nicht zur Schule dieser Philosophie bekennen mag, indem er in derselben eine Seite gefunden, die eben so entschieden mit den Anforderungen des Gemüthes, wie mit der religiösen Weltansicht im Widerspruch steht. Es rühmt der Verfasser der Beiträge zur Characteristik der neuern Philosophie, Fichte, an dem neuesten System desselben, daß es den Forderungen und Bedürfnissen der ganzen wissenschaftlichen Gegenwart

allein nur volle Genüge zu leisten vermöge durch seine streng wissenschaftliche Methode des Denkens, welche, in der strengen Feuerprobe des Begriffs sich bewährend, als eine dauernde Form der Wissenschaft und ihres Fortganges anzuerkennen, und deren Verdienstliches nicht hoch genug anzuschlagen sey, eben darum, weil die gepriesene, der Philosophie der objectiven Logik eigenthümliche Form des Begriffes, den Begriff nämlich in der Bedeutung dieser Philosophie gefaßt, das absolut Nächste und Nothwendige für die ganze wissenschaftliche Gegenwart sey, deren Fortschritt nur auf dem Wege jener scharf bestimmten, streng wissenschaftlichen Methode wahrhaft gesichert werden könne." *)

Und worin besteht nun der große und bleibende Gewinn, welchen die neueste Philosophie der wissenschaftlichen Erkenntniß der Wahrheit, d. i. des Absoluten, gebracht, dadurch, daß sie die absolute philosophische Idee in der ihr allein angemessenen Form des Begriffs gefaßt, und nach dieser Form zum System der Wissenschaft ausgebildet? —

Wir haben oben bereits eine Stelle aus der Vorrede zur Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften angeführt, wo Hegel die Bemerkung macht, daß wir an reinern und trübern Gestaltungen der Wahrheit, wie man sagen kann — genug und zum Ueberflusse hätten in den Religionen und Mythologien, in gnosti-

*) Beiträge zur ꝛc. von Immanuel H. Fichte. S. 344 u. 345. — Vgl. Ernst Reinhold's Handb. d. allg. Gesch. d. Philos. 2ter Th. 2te Hälfte. S. 479. u. 480.

schen und mysticirenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; so daß man seine Freude daran haben könne, die Entdeckung der Idee in diesen Gestaltungen zu machen, und die Befriedigung zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben, wenigstens als Gährung, vorhanden gewesen. Aber — setzt er hinzu — nur der Dünkel des Unreifen, wenn derselbe an das Aufwärmen solcher Productionen der Gährung gerathe, erhebe sich leicht in seiner Trägheit und Unfähigkeit wissenschaftlichen Denkens, solche Gnosis zur ausschließenden Weise des Erkennens zu machen; weil es müheloser sey in solchen Gebilden sich zu ergehen, und an sie assertorische Philosopheme anzuknüpfen, als die Entwickelung des Begriffes zu übernehmen, und sein Denken, wie sein Gemüth, der logischen Nothwendigkeit desselben zu unterwerfen. Es sey jedoch, da ja in den Zeiterscheinungen der Drang des Denkens, obgleich verunstaltet, sich ankündigt, an und für sich für den, zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst, und für seine Zeit Bedürfniß, und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als Mysterium geoffenbart worden, aber in den reinern und trübern Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnißvolles bleibt, für das Denken selbst geoffenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, in so fern dieser sich die, seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Nothwendigkeit, die alles, Inhalt

wie Gedanken, bindet, und eben darin frei macht, zu geben gewußt hat." *) —

Was hat uns nun also — wir wiederholen die Frage — diejenige Wissenschaft, die in der Selbstentwickelung des Begriffs besteht, für das Denken geoffenbart, was in allen bisherigen reinern, und noch mehr in den trübern Gestaltungen, welche dem gediegenen Inhalte und ewig jungem Gehalte derselben Idee gegeben worden, immer noch ein Geheimnißvolles bleibt und bleiben muß? — Es ist nichts geringeres, antwortet uns der Meister der Schule der objectiven Logik, als eine adäquate wissenschaftliche Einsicht in das innere, absolute Wesen und Seyn Gottes selber. Denn der Inhalt der Logik, welche als das System der reinen Vernunft, und als das Reich des reinen Gedankens, und sonach als das Reich der Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst sich zeigt, zu fassen ist, besteht, wie man sich deswegen so ausdrücken kann, in einer Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." **) — Darum wird denn auch die Logik für die Wissenschaft der Idee an und für sich, oder der reinen Idee, erklärt, und von dem Logischen behauptet, daß es die absolute Form der Wahrheit, und noch mehr als dies, daß es auch die reine Wahrheit selbst sey. Unter der Voraussetzung nämlich, daß die Idee, d. i. das Absolute oder

---

*) Encyklop. d. philos. Wiss. 2te Ausg. S. XXVIII—XXXI.
**) Wiss. d. Logik. Bd. I. Einl. S. XIII.

Gott, sich als das schlechthin mit sich identische Denken erweist, erweisen sich eben damit zugleich die nothwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens als die nothwendigen Bestimmungen des ewigen Wesens und Seyns Gottes selber, welcher die Wahrheit, und allein die Wahrheit ist.

In dieser Erhebung der Logik zu einer rein wissenschaftlichen Ontotheologie, als einer Darstellung Gottes, wie er seinem ewigen Wesen an sich nach, vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, in dem mit sich selbst identischen Denken besteht, wäre demnach die Offenbarung dessen zu finden, was in allen bisherigen nicht bloß trübern, sondern auch reinern Gestaltungen für das bloß formelle Denken immer noch ein Geheimnißvolles blieb. — Bis zu dieser Stufe einer solchen vollkommen begreifenden Erkenntniß Gottes seinem innern ewigen Seyn und Wesen an sich nach, so wie der physischen und geistigen Natur, hatte sich doch warlich noch keine der bisherigen, auf die wissenschaftliche Ergründung des höchsten Wahren gerichtete Speculation erhoben. Ein Rückblick auf alle diese Versuche; — und wir werden zu dem Geständnisse genöthigt, daß alle diese reinern oder trübern Gestaltungen, welche dieselbe philosophische Idee der Wahrheit in jenen frühern Speculationen erhalten, weit hinter einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge zurückbleiben, die, geleitet von dem denkenden Begriffe, die Tiefen des innern göttlichen Wesens so vollkommen erspäht und ergründet hat, daß sie auch von dem weiß, und von dem reden kann, was Gott seinem innern ewigen Wesen an sich

nach, vor seiner Offenbarung durch die Schöpfung ist. Wie tief unter einer so vollkommenen speculativen, mit Hülfe der objectiven Logik begründeten und ausgebildeten, Gotteslehre, stehen z. B. jene trüben Gestaltungen der philosophischen Idee, die wir in den alten orientalischen und den, durch Verschmelzung orientalischer, in Dichtungen gekleideter, religiöser Lehren und Weltansichten mit griechischer Philosophie, und insonderheit mit Platonischen Ideen, jenen ältern nachgebildeten spätern Emanationstheorien angetroffen haben; — Formen, welche der Schöpfer jener beschriebenen, vollkommenen Wissenschaft der Idee, in der ihrem Inhalte einzig angemessenen und würdigen Form, kabbalistische und gnostische Phantasmagorien nennt. Bei aller Verschiedenheit vereinigen sich doch alle orientalisch-kabbalistische und gnostische Phantasmagorien, denen man auch, wohl der Hauptsache nach, die Alexandrinisch-neuplatonische an die Seite stellen kann, mehr oder weniger in dem Bekenntnisse von der Unbegreiflichkeit des innern göttlichen Wesens an sich selbst; in der Kabbala durch den Gegensatz des vor der Schöpfung verschlossenen, und des offenen, mit dem Acte der Schöpfung geöffneten Auges der Gottheit sinnbildlich vorgestellt. In der alten Gnosis wird dasselbe durch den Gegensatz des verborgenen, in sich selbst verschlossenen Seyns und Lebens Gottes, als des unerforschlichen und unergründlichen Urwesens (βυθος), und dem, aus dem Zustande seiner Verborgenheit und Verschlossenheit herausgetretenen, und sein unbegreifliches Wesen durch Entfaltung seiner göttlichen Kräfte und Vollkommenheiten erst begreiflich ge-

machten ewigen Urprincips des Daseyns aller Dinge ausgedrückt. — Und so gesteht ja der Alexandrinische Neuplatoniker, Plotin, dem die Emanations-Theorie des Neuplatonismus ihre wissenschaftliche Ausbildung verdankt, die Schwierigkeit ein, die Natur des ersten und höchsten Princips zu begreifen, was es an sich sey; weil alle unsere Erkenntniß auf Begriffen beruht, die sich immer auf irgend ein Wesen oder Ding, als ihr Object, beziehen, das absolut Eine, aber Keines von allen diesen seyn kann, weder ein Wesen oder ein Was, noch ein Quale, noch ein Quantum, sondern, als das Höchste vielmehr erhaben seyn muß über Alles, also auch selbst über alle intellectuellen Prädicate der Erkenntniß und des Wissens, des Selbstbewußtseyns und der Persönlichkeit, der Erkenntniß seiner Selbst, wie der Erkenntniß anderer Dinge. —

Aber auch selbst in den reinern Gestaltungen der Idee bleibt die vollkommene Enthüllung derselben für die wissenschaftliche Erkenntniß doch immer noch ein Geheimnißvolles. So z. B. in Bruno's speculativer Lehre von dem Einen und All, indem ja dieser speculative Gottes- und Weltlehrer, als Philosoph, das demüthige Bekenntniß ablegte, daß die Erkenntniß des allerhöchsten Wesens, als eines Jenseits, außer und über der Natur, außerhalb des Bezirks des menschlichen Verstandes liege, und darum auch kein Gegenstand des Wissens für den Philosophen, sondern nur des Glaubens für den, durch ein übernatürliches Licht erleuchteten Theologen seyn könne, da überhaupt dasjenige Wesen, welches allein Substanz und die Wurzel aller

Dinge ist, nicht auf eine bestimmte mehr positive, als negative Weise von dem natürlichen, durch kein höheres übernatürliches Licht erleuchteten Verstande, begriffen werden könne.

Und gesteht nicht auch Spinoza, obgleich er seiner Sache gewiß zu seyn wähnt, die wahre Philosophie gefunden zu haben, demohngeachtet sein Unvermögen ein, Gott durchaus zu erkennen, indem seine befriedigende Erkenntniß von Gott nur auf einige Attribute desselben sich beschränke? — Möge er nun aber auch die Ueberzeugung gehabt haben, daß mit Erkenntniß der von ihm begriffenen beiden göttlichen Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, zugleich die klare wissenschaftliche Einsicht in das ganze, durch diese Attribute ausgedrückte, innere göttliche Wesen an sich gewonnen sey: so hätte er sich denn doch in dieser Ueberzeugung geirrt, indem er fälschlich geglaubt, mit Bestimmung des Begriffs von Gott, als der absoluten Substanz, welcher das Princip der Persönlichkeit fehlte, das innere göttliche Wesen bereits erschöpft zu haben. Spinoza hätte sich darum auch nicht rühmen können, die wahre Philosophie gefunden zu haben, wenn anders von der wahren Philosophie mit Recht gefordert werden darf, daß, ihren Grundsätzen zufolge, Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. —

Auf den Besitz der wahren Philosophie würde demnach nur der neuere, natur-wissenschaftliche Lehrer des Absoluten gegründete Ansprüche machen dürfen, nachdem

derselbe auf dem Wege der fortschreitenden Ausbildung seines absoluten Identitätssystemes, durch Erklärung und objective Begründung der Persönlichkeit des höchsten Wesens, die Speculation bis zum Ziele ihres Strebens geführt, und von diesem erreichten Ziele den Besitz der wahren Philosophie als Wissenschaft errungen habe. Aber die wahre Philosophie bleibt doch auch hier noch eine unvollkommene Philosophie, die als Wissenschaft noch nicht das Ziel ihrer Vollendung erreicht. Zwar hatte uns der gedachte neuere wissenschaftliche Gotteslehrer, Schelling, versichern wollen, daß er im Absoluten so klar zu sehen vermöge, um in ihm eine Wissenschaft zu gründen. Und die begreifliche, wissenschaftliche Erkenntniß Gottes, als eines persönlichen Wesens, sollte auch die Frucht jenes klaren Schauens des Absoluten seyn, indem aus Gründen, die aus Gott selbst hergenommen sind, entschieden wurde, daß er ein persönliches Wesen sey; und daß mithin durch objective Untersuchung, nämlich durch Entwickelung des Urwesens selber, die begreifliche Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes begründet werden könne. Aber der Versuch einer Evolution Gottes aus sich selber war, nach dem eigenen Geständnisse des speculativen Gotteslehrers, nicht sowohl dargestellt, als nur angedeutet worden. Und welche Bedeutung und Gültigkeit sollte überhaupt auch nur die ganze Theorie der Evolution Gottes aus sich selbst haben, so wie sie in der mehrgedachten Abhandlung über die menschliche Freiheit, und späterhin auch noch in der polemischen Schrift gegen Jacobi war dargestellt worden? — Darüber hat sich Schelling noch zu-

letzt *) mit deutlichen und bestimmten Worten ausgesprochen, wenn er ausdrücklich bekennt: daß er nichts aus sich selbst von Gott behaupte, sondern nur seinen Wegen nachzugehen suche. Unter diesen Wegen Gottes kann doch wohl nichts anders verstanden worden, als die Offenbarungen des göttlichen Lebens in der Natur und Geschichte, oder in der physischen und moralischen Welt. Die aus Gott selbst hergenommenen, für seine Persönlichkeit entscheidenden Gründe, sind demnach hergenommen aus der Geschichte der göttlichen Offenbarungen, auf deren Zeugniß sich Schelling auch beruft, wenn er behauptet, daß geschichtlich oder der Wirklichkeit nach, der Ordnung des Chaos, dem Licht die Finsterniß, dem Verstande das Verstandlose vorausgegangen sey. — In diesem Beobachten und Nachgehen der Wege Gottes, die wir in seiner Offenbarung bezeichnet finden, besteht demnach die objective Untersuchung, welche durch Entwickelung des Urwesens selber uns darüber, was Gott sey, belehrt; vor welcher Untersuchung wir mithin von Gott so wenig etwas verneinen, als bejahen können. Denn was er auch ist — heißt es weiter — das ist er durch sich selbst, nicht durch uns. Also können wir ihm auch nicht zum Voraus vorschreiben, was er seyn soll. Er ist, was er seyn will. Also müssen wir erst seinen Willen zu erforschen suchen, anstatt ihm im Voraus vorzuschreiben, was er seyn soll, oder seyn muß.

So wäre demnach, auch selbst der Schellingschen

*) In seinem Antwortschreiben an Eschenmayer.

Evolutionslehre Gottes aus sich selbst, immer noch ein Geheimnißvolles geblieben, zu dessen vollkommener Enthüllung erst die Hegel'sche Ontotheologie den wahren Schlüssel gefunden, welcher ihr das Geheimniß einer Erkenntniß Gottes, wie er seinem ewigen Wesen an sich noch vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist, aufgeschlossen hat. Höher als bis zu einer solchen, das innere absolute Wesen Gottes an sich begreifenden Erkenntniß, einer Erkenntniß, deren Besitz keine andere von allen bisherigen Religionsphilosophien zu erreichen vermochte, kann sich ohne Zweifel die Speculation nicht weiter erheben; — sie hat mit jenem vollkommenen Begreifen und Ermessen der Tiefen der Gottheit das Ziel ihres wissenschaftlichen Strebens, die absolute wissende Wahrheit, erreicht. — Ist dieses Ziel aber auch wirklich die absolute, wissende Wahrheit; oder ist es, statt desselben, der Irrthum, der hier seinen Culminationspunct erreicht hat? — Und worin besteht das dialektische Kunststück, welches dieser Philosophie der vermeinten wissenden Wahrheit, durch ein vorgespiegeltes Blendwerk, den Irrthum für die Wahrheit unter zu schieben vermochte? —

Ein scharfsinniger und unbefangener Kritiker der Hegel'schen Philosophie*) findet dieses Blendwerk in der Amphibolie der beiden Sätze: Gott wird durch das Denken erkannt; und Gott erweist oder manifestirt sich als das mit sich selbst identische Denken; und hiernächst

*) S. Kritik dieser Philosophie nach d. E. rc. in der Zeitschrift Hermes B. XXXIV. H. 2. und B. XXXV. S. 148 rc.

in der Identification des menschlichen Denkens, nach allen seinen Bestimmungen, mit dem göttlichen Denken. — In diesem Identificiren des göttlichen Wesens mit dem Denken, und zwar mit dem menschlichen Denken; und der Entwickelung Gottes mit der Entwickelung des menschlichen Denkens, zeigt sich uns ganz offenbar das dialektische Kunststück, auf welchem jenes Blendwerk beruht von einer Erkenntniß Gottes, wie er seinem innern, ewigen Wesen an sich nach, vor Erschaffung der Natur und der Geisterwelt ist. — Mit Hülfe dieses, noch von keiner bisherigen Philosophie bis auf unsere neueste Wissenschaft des objectiven absoluten Denkens, erfundene dialektische Kunststück, ist demnach die speculative Theologie so weit fortgeschritten, daß sie nun auch von dem weiß, was Gott ist, ehe er seiner selbst sich bewußt wird. Auch weiß sie: wie Gott zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt, und welche Bildungsstufen er durchlaufen muß, um das Bewußtseyn über sich selbst zu erreichen, und aus seinem ursprünglichen Wesen, als absoluter, aber seiner selbst und seiner Denkthätigkeit sich nicht bewußter Geist, zu einem sich selbst wissenden Geiste zu erheben. — In dieser Aufweisung des Entwickelungs- und Bildungsprocesses, durch welchen die Verwandlung des absoluten, bewußtlosen Geistes zu dem sich selbst wissenden Geiste geschieht, bestünde demnach die Ergänzung des Mangelhaften, welches theils in denjenigen speculativen Gotteslehren sich findet, in denen Gott nicht als Subject, d. i. als der sich wissende Geist, gefaßt wird; theils auch selbst in denen, welche die göttliche Persönlichkeit nicht

auf eine, den Forderungen der Wissenschaft so völlig genügende Weise, zu erklären vermocht. Der Vorwurf dieses Mangels trifft nicht etwa bloß den Spinozismus, und alle die, ihm nachgebildeten Systeme, in welchen Gott nur als die Eine absolute Substanz, und nicht zugleich als absoluter Geist, gefaßt und ausgedrückt wird. Auch der subjective Fichte'sche Idealismus kann demselben Vorwurfe nicht entgehen, und Hegel wird unstreitig Schelling's Urtheile beistimmen: daß der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen sey, wovon der Fichte'sche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise seyen. Auch zeugt dafür Fichte's ausdrückliches Geständniß selbst, welches er in den Worten ausgesprochen: „Das Selbstbewußtseyn Gottes wird für alle endliche Vernunft, die an das Gesetz der Bestimmung desjenigen, worüber reflectirt wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben." *) — Daß nun aber für den subjectiven Idealismus das Selbstbewußtseyn, oder die Persönlichkeit Gottes, ein der Wissenschaft unzugängliches, und für dieselbe ewig unerklärbares und unbegreifliches Geheimniß bleiben muß, daran wird ohne Zweifel auch die subjective Haltung Schuld seyn, welche im System dieses Idealismus die Philosophie nicht zur Vollendung kommen ließ. Der consequent durchgeführte transscendentale Idealismus — wie in der Einleitung zur Wissenschaft der Logik an dem Fichte'schen subjectiven Idealismus dieses ausgesetzt

*) S. Wissenschaftslehre S. 265.

wird — „habe zwar die Nichtigkeit des, von der kritischen Philosophie noch übriggelassenen Gespenstes des Dinges an sich, erkannt, und den Zweck gehabt, diesen abstracten, von allem Inhalt abgeschiedenen Schatten, vollends zu zerstören. Auch habe diese Philosophie wohl den Anfang gemacht, die Vernunft aus sich selbst ihre Bestimmungen darstellen zu lassen. Aber die subjective Haltung dieses Versuchs hat ihn nicht zur Vollendung kommen lassen; und mit dieser Haltung ist auch jener Anfang um die Ausbildung der reinen Wissenschaft aufgegeben worden." *) Denn die reine Wissenschaft setzt die Bestimmung von dem Gegensatze des Bewußtseyns voraus, und erhebt mit dieser Befreiung die logischen Bestimmungen über jenen unvollendeten subjectiven Standpunct, und fordert die Betrachtung der Denkformen, wie sie an und für sich, ohne eine solche Beschränkung und Rücksicht, das Logische, das Rein-Vernünftige sind. — Sie also, diese reine Wissenschaft, enthält den Gedanken, in so fern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, in so fern sie eben so sehr der reine Gedanke ist." — Dem, von dieser reinen Wissenschaft zu fassenden Begriffe zufolge, ist die Wahrheit das reine Selbstbewußtseyn, und hat die Gestalt des Selbsts; oder mit andern Worten: es ist das an sich Seyende der Begriff, und der Begriff das Ansichseyende. Dieses vorausgesetzt, sind die nothwendigen Formen und eigenen Bestimmungen

*) Wiss. d. Logik Band I. S. IX.

des Denkens die höchste Wahrheit selbst, und müssen mithin sowohl Bestimmungen des ewigen göttlichen Wesens, als Formen unsers Denkens seyn.*) Hier also hat die Hegelsche objective Logik den Punct gefunden, wo das Wissen um das Absolute, und das Absolute selbst Eins sind. Dieser Punct ist das begreifende Denken, welches selbst, und dessen Werk das Wissen ist. In diesem begreifenden Denken erkennen wir nicht nur, daß, und was Gott als absoluter Geist, ist, sondern auch, wie und unter welchen Bedingungen er zum Wissen seiner selbst, zum Bewußtseyn seiner Geistigkeit und Persönlichkeit gelangt. Sind nämlich die nothwendigen Formen und Bestimmungen des reinen Denkens die höchste Wahrheit selbst, und mithin auch noch als nothwendige Formen und Bestimmungen des göttlichen Denkens anzuerkennen: so werden wir auch in dem nothwendigen logischen Entwickelungsprocesse unseres, von einer Bestimmung zur andern fortschreitenden Denkens, den Entwickelungsproceß der Thätigkeit des göttlichen Denkens entdecken. Wie demnach der bewußten Thätigkeit unsers eigenen Denkens eine bewußtlose Thätigkeit desselben vorausgeht, und jene durch diese bedingt ist: eben so auch in Ansehung des göttlichen Denkens. Gott ist zwar seinem ursprünglichen Wesen nach schon Geist an sich; denn das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder an sich Seyende. Aber Gott ist nur erst der an sich seyende Geist, aber noch nicht ein Geist, der

*) Wiss. der Logik Band I. Einl. S. XII—XV.

da weiß, was er an sich ist. Die Verwandlung jenes An sichs (seiner bewußtlosen geistigen Substanz) in das Für sich, der Substanz in das Subject, des Gegenstandes des Bewußtseyns in den Gegenstand des Selbstbewußtseyns, geschieht erst durch die Herausbewegung seiner selbst als Substanz zum Subjecte. Denn der Geist ist ja das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst, als dieß in sich reflectirende Werden, ist er an sich in Wahrheit der Geist.*)

Mit Hülfe des bereits nachgewiesenen dialektischen Kunststücks, bestehend im Identificiren des göttlichen Wesens mit dem mit sich selbst identischen Denken, und dieses göttlichen Denkens mit dem menschlichen Denken, dessen Formen und Entwickelungsgesetzen, hätte demnach die neueste wissenschaftliche Lehre des Absoluten alle Schwierigkeiten überwunden, welche sich einer Erkenntniß Gottes, als des absoluten Geistes, die es nicht mehr bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen, sondern bis zum begreifenden Denken fortgehen soll; im Wege stehen. Denn in diesem begreifenden Denken besteht die gründliche Speculation, welche — wie Hegel erinnert**) — dazu erfordert wird, richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen: was Gott als Geist ist. —

Wir meinen jedoch, daß auch diesem neuesten, von der Speculation unternommenen Versuche, bei allem Aufwande dialektischer Kunst, es doch nicht gelungen

*) Phänomenol. S. 757.

**) Encyklop. d. ph. Wiss. §. 504. 3te Ausg.

sey, alle Schwierigkeiten zu überwinden, die einer Erkenntniß Gottes, als des absoluten Geistes, welche bis zum begreifenden Denken fortgehen soll, überwinden muß, um sich rühmen zu können, daß sie, was Gott als Geist sey, richtig und bestimmt in Gedanken gefaßt habe. Oder sollten alle Schwierigkeiten, die einer solchen Erkenntniß im Wege stehen, überwunden werden können durch die Art und Weise, wie die Wissenschaft der objectiven Logik die Aufgabe zu lösen versucht, welche sie aller wahren Philosophie gesetzt hatte? — Die höchste Aufgabe der Philosophie hatte sie nämlich in der Forderung ausgesprochen: „Nicht stehen zu bleiben bei der ganz abstracten unbestimmten Einheit, sondern fortzugehen zu dem, worein allein alles Interesse fällt, zur Erkenntniß der verschiedenen Weisen der Bestimmtheit dieser Einheit, d. i. zur concreten Einheit, (dem Begriffe) — welche als die, in der großen Vielheit und Verschiedenheit ihrer Bestimmtheiten erkannte und begriffene Einheit, den Inhalt der Philosophie ausmacht. *) Und in Rücksicht auf diese Aufgabe wird an dem so eben angeführten Orte *) bemerkt: „daß die Philosophie, indem sie es mit der Einheit überhaupt, in welcher Rücksicht und Anwendung es sey, — und zwar nicht mit der abstracten, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe), zu thun, und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun hat, — jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche

*) Encykl. 2te Aufl. S. 530.

Bestimmung dieser concreten Einheit, und daß die tiefste und letzte dieser Bestimmungen der Einheit, die des absoluten Geistes ist."

Wir haben der Philosophie auf dem Wege nachgesehen, auf welchem sie diesen Fortgang genommen hat, und wie sie da auf jeder neuen Stufe dieses Fortganges das leere Absolute, als das Abstract-Allgemeine, von welchem sie ausgegangen, mit realem Inhalte bereichert, bis sie zuletzt, nachdem sie auf jeder neuen Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Bestimmung der, dadurch immer concreter werdenden, Einheit gefunden, die tiefste und letzte, mithin auch die concreteste aller dieser Bestimmungen der Einheit, in dem höchsten Begriffe des absoluten Geistes erkannt, und damit am Ziele ihrer Laufbahn angelangt ist. — Wo hat nun aber die Philosophie auf diesem ihren Fortgange vom Abstract- zum Concret-Allgemeinen alle diese Bestimmungen hergenommen, wer hat sie ihr auf ihrem Wege zugeführt und dargeboten? —

Das Absolute des Anfangs ist das noch durchaus leere Absolute, die noch ganz inhaltlose, bloße Identität; — die Schelling'sche absolute Indifferenz. — Auf der ersten Hauptstufe des Fortganges empfängt das Absolute denjenigen Inhalt, welchen ihm der Begriff mit seinen verschiedenen Bestimmungen gibt. Mit diesen logischen Bestimmungen ausgestattet, die erst den ideellen Inhalt des Absoluten ausmachen, tritt dasselbe als die logische Allgemeinheit auf, die immer noch in so fern abstract ist, als sie des realen Reichthums von concreten Daseyns-Formen ermangelt. Als wahrhafte

und vollendete concrete Allgemeinheit stellt sich das Absolute erst dar, nachdem es vom Begriffe den ganzen realen Reichthum der sinnlichen, so wie der concretern, der intellectuellen Welt, empfangen hat. Dieser reelle, den gedachten realen Reichthum in sich fassende Inhalt des Absoluten, soll zwar auch nur die Darstellung des Begriffs seyn, die er sich in der Form äußerlichen Daseyns gibt. Aber die Taschenspielerei — wie ein scharfsichtiger Kritiker *) über die Kunstgriffe der Hegel'schen Dialektik wohl sehr richtig urtheilt — die Taschenspielerei, durch welche versteckter Weise die Fülle des Seyns in den leeren Begriffsbeutel hineingeworfen, und so dann als eingeborner Reichthum vorgezeigt wird, muß jedem unbefangenen Sinne einleuchten. Denn aus welcher andern Quelle ist doch der ganze reale Reichthum von Bestimmungen, womit die Idee des Absoluten ausgestattet wird, geschöpft worden, als aus der Quelle äußerer und innerer Erfahrung, deren reichhaltigem Material das Denken nur das Gepräge seiner Formen aufgedrückt hat, um es diesen und deren Gesetzen durch allerlei angewandte dialektische Kunstgriffe angemessen zu machen. —

Doch wir lassen alle diese dialektischen Kunstgriffe auf ihrem Werth oder Unwerth beruhen, indem es überhaupt hier unsre Absicht nicht seyn kann, in eine Prüfung des neuesten Systems einer Wissenschaft des absoluten Wissens nach seinen verschiedenen Hauptpartihien einzugehen. Uns geht hier, in Beziehung auf unsern

*) Prof. Heinroth in seiner Pisteodicee S. 316.

bestimmten Zweck, nur dieß an: ob überhaupt die Philosophie der objectiven Logik auf dem von ihr betretenen Wege, und durch Anwendung ihrer dialektischen Kunst, das Ziel ihres Strebens nach dem Besitze einer begreifenden Erkenntniß Gottes, und des physischen und geistigen Universums, erreicht habe, nachdem alle Schwierigkeiten, welche sich einer Erkenntniß Gottes, als des absoluten Geistes, so wie einer Erkenntniß seines Verhältnisses zur Welt, und des endlichen Geistes insbesondere, gänzlich überwunden worden. —

Dies führt uns natürlich zu der, am Schlusse unserer Darstellung der Religionsphilosophie im System der Wissenschaft der objectiven Logik, aufgeworfenen Frage wieder zurück: ob denn wohl die Bedeutung und Bestimmung, welche den Begriffen von Gott, als dem absoluten Geiste, und dessen Verhältnisse zur Welt, in der gedachten speculativen Theologie gegeben wird, einerseits mit den Anforderungen eines wahrhaft gründlichen und strengen speculativen Verstandes, und andrerseits zugleich mit den Forderungen und Ansprüchen der sittlich gesetzgebenden Vernunft und des religiösen Gemüths übereinstimme, und denselben ein Genüge leisten könne, oder nicht vielmehr in einen unvertilgbaren Widerspruch mit ihnen gerathe? — Wir richten unsern prüfenden Blick ganz vornehmlich auf diese speculative Theologie, weil sie eben es ist, welche mit der entschiedensten Zuversicht sich ausschließend das Verdienst zuschreibt, dem gediegenen, ewig jungen Gehalte der Idee des Absoluten die ihm angemessenste, und seiner allein würdige Gestalt gegeben, und in dieser Gestalt auch für die

Wissenschaft zur vollkommensten Erkenntniß, vermittelst des begreifenden Denkens, gebracht zu haben. — Auch rühmt dieselbe Philosophie von sich, daß sie, als die der Zeit nach letzte Philosophie, und, als solche, das Resultat aller vorhergehenden Philosophien, auch die Principien aller enthalten müsse, und darum auch die entfaltetste, reichste und concreteste sey; wie es denn auch Princip wahrhafter Philosophie seyn müsse, alle besondern Principien in sich zu enthalten. *) Als die reichste unter allen bisherigen Philosophien wird sie also doch die, in den vorhergegangenen philosophischen Systemen noch anzutreffenden Mängel ergänzen, und, als die entfaltetste und concreteste, das, in diesen noch, als Unentfaltet und Abstract Gebliebene, bis zur vollständigen Entwickelung in den concretesten Gestalten zum Ganzen eines Systems fortführen müssen. — Es frägt sich demnach: hat sie wirklich, und auf welche Weise hat sie diese Mängel ergänzt? —

Ein wesentlicher Mangel, welchen man, wie Hegel erinnert, bei vielen philosophischen Systemen antrifft, denen man den Namen pantheistischer gegeben, besteht nach ihm darin, daß diese Systeme nicht zur Bestimmung der Substanz, als Subject und als Geist, fortgehen, und die darum auch am genauesten als die Systeme bestimmt würden, welche das Absolute nur als die Substanz fassen. — Nach der Ansicht desselben speculativen Religionsphilosophen, namentlich von der alten Eleatischen, so wie von der Spinozistischen Philo-

*) Encyklop. d. ph. W. S. 20.

sophie, sollte man diese Systeme nicht als Pantheismen, sondern richtiger als Monotheismen, und in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als Akosmismen bezeichnen; weil das All, d. h. der Inbegriff der gesammten weltlichen Dinge, in diesen Systemen keine Wahrheit hat, denen man daher nichts weniger zum Vorwurf machen kann, als dieß, daß sie Gott mit der Welt identifiziren und ihn dergestalt endlich machen.*) — So gründe sich (wie an einer frühern Stelle, §. 50 Anm. bereits erinnert worden) insbesondere der, dem Spinozismus gemachte Vorwurf, daß er Pantheismus und Atheismus sey, einzig und allein auf die falsche Voraussetzung von der wahrhaften Wirklichkeit, der affirmativen Realität der Welt. Unter dieser Voraussetzung könne man Spinoza's Bestimmung von der Einheit Gottes und der Welt so vorstellen, als ob er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt, vermische, und die Welt zu Gott mache; indem mit jener Voraussetzung freilich mit der Einheit Gottes und der Welt, Gott schlechthin verendlicht, und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannigfaltigkeit der Existenz herabgesetzt werde. — Aber das Spinozische System sey vielmehr als Akosmismus anzusehen, da in demselben die Welt vielmehr nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, bestimmt werde. Und derselbe Spinozismus, den man, in Beziehung auf seine Vorstellung von der Welt, als Akosmismus bezeichnen kann, müßte zugleich, in Beziehung auf die

*) Encyklop. S. 528. 2te Aufl.

Vorstellung von Gott, Monotheismus genannt werden; eine Benennung, die einer Philosophie mit allem Rechte zukomme, welche behauptet, daß Gott, und nur Gott sey, — die man sonach für nichts weniger als für Atheismus ausgeben könne.

Mit dieser Charakteristik des Spinozismus, als eines Akosmismus und Monotheismus, hat der Lehrer des Systems der Wissenschaft der objectiven Logik seine eigene Religionsphilosophie genau beschrieben in Ansehung des wesentlichen, das Verhältniß Gottes zur Welt betreffenden Punctes, worin Beider Systeme genau zusammentreffen. Denn wie nach dem Spinozismus, so ist ja auch nach der Grundansicht dieser neuesten Religionsphilosophie von dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen oder zu Gott, das All, als die unendlich viele sinnliche Vielheit des Endlichen, nur als das Accidentelle bestimmt, das nicht an und für sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einen, hat, welches verschieden von jenem Accidentellen, allein das Göttliche, und Gott ist. Darin, daß die Welt zufällig ist, soll es nämlich selbst liegen, daß sie nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges ist; daß ihr zwar Seyn zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Seyn, nicht absolute Wahrheit; daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung, nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Seyn ist.*)

Die neueste speculative Theologie im System der

*) Encykl. S. 58. a. A.

objectiven Logik erklärt sich demnach, gleich dem Spinozismus, so bestimmt und entschieden für die Nichtigkeit der Welt, und damit für einen Monotheismus, der zugleich ein Akosmismus ist. Dieser Akosmismus und Monotheismus ist indessen keineswegs mit dem der alten Eleatischen Lehre zu verwechseln, und für einerlei zu halten. Denn obschon diese alte Lehre mit jenen neuern Systemen in ihrer Ansicht von der Nichtigkeit der Welt, als einer bloßen Schein-Existenz, übereinstimmt: so trifft diese Uebereinstimmung doch nur das nothwendige Unterscheiden und Entgegensetzen des wahrhaften, und des bloß scheinbaren Seyns, nicht aber die Beziehung des einen auf das andere, und das zu erforschende Band zwischen beiden. Wenn jene alten Lehrer vom Seyn und dem ihm entgegengesetzten Scheine, jenes von diesem zwar gänzlich losrissen, aber diesen auf keine Weise aus jenem zu erklären versuchten, indem sie eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden zu erblicken glaubten, die keinen Uebergang von dem einen zu dem andern verstattete: so ist dagegen die Nachforschung des Bandes zwischen dem wahrhaften und dem bloß erscheinenden Seyn gerade der Punct, worauf die Aufgabe des sogenannten Monotheismus und des Akosmismus in den Systemen des Spinozismus und dem der neuesten Religionsphilosophie gerichtet ist.

In der Ansicht von der Nichtigkeit der Welt und deren Seyn, als bloßem Scheine, so wie in Anerkennung der Beziehung des Scheines, als des Accidentellen, auf das Substanzielle, worin, als dem wahrhaften, alleinigen Seyn, jener Schein seine Wahrheit

hat, trifft demnach, wie schon gesagt, auch die neueste speculative Religionsphilosophie mit dem Spinozismus vollkommen zusammen. — Was kann sie denn also am Spinozismus noch auszusetzen finden, mit dem sie selbst ja in jener Grundansicht vom Verhältnisse Gottes zur Welt übereinstimmt? — Wir wissen es schon, was sie am Spinozismus noch vermißt, und was sie, als das ihm Fehlende, zu ergänzen für nothwendig erachtet, und auf dessen Ergänzung sie ihr höchstes Streben, als das Ziel desselben, gerichtet. „Die absolute Substanz Spinoza's ist — wie erinnert wird *) — noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse."

Daß das Spinozistische System dieser gerechten Forderung kein Genüge leistet, das also ist es, was an diesem System als wesentlicher Mangel gerügt wird, dem eben die Religionsphilosophie des Systems der objectiven Logik durch ihr Fortschreiten von der Substanz zum Geiste zu ergänzen gewußt hat. Wo rührt nun aber jener Mangel her? — In der Anmerkung zu demjenigen Capitel der Wissenschaft der objectiven Logik, welches von dem Absoluten und dessen Auslegung handelt, **) werden die Mängel des Spinozistischen Systems, sowohl der Form als der Materie nach, aufgezeigt. Es wird daselbst unter andern bemerkt, daß wohl durch die wahrhafte und einfache Einsicht: die

*) Enc. S. 59. 2te A.

**) Wissenschaft der Logik Band I. Buch II. S. 225 rc.

Bestimmtheit sey Negation; dieses absolute Princip der Spinozistischen Philosophie, die absolute Einheit der Substanz begründet werde. Aber Spinoza bleibe bei der Negation, als Bestimmtheit, oder Qualität stehen; er gehe nicht zur Erkenntniß derselben, als absoluten, d. h. sich negirenden Negation, fort; somit enthalte seine Substanz nicht selbst die absolute Form, und das Erkennen derselben sey kein immanentes Erkennen. Die Substanz sey zwar absolute Einheit des Denkens und Seyns, oder der Ausdehnung; sie enthalte also das Denken selbst, aber nur in seiner Einheit mit der Ausdehnung; d. h. nicht als sich von der Ausdehnung trennend, somit überhaupt nicht als Bestimmen und Formiren, noch auch als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende Bewegung. Es fehle dadurch der Substanz theils das Princip der Persönlichkeit; — ein Mangel, welcher vornehmlich gegen das Spinozistische System empört habe — theils sey das Erkennen die äußerliche Reflexion, welche das, was als Endliches erscheint, die Bestimmtheit des Attributs und des Modus, wie überhaupt sich selbst, nicht aus der Substanz begreift und ableitet, sondern als ein äußerlicher Verstand thätig ist, welcher die Bestimmungen, nämlich die beiden Attribute des Denkens und des Seyns, welche das Absolute in einer Determination vorstellen, deren absolute Einheit das Absolute selbst ist, sowohl als die Modi, diese bestimmten Bestimmtheiten, oder Bestimmungen des Attributs, als gegebene aufnimmt, und sie auf das Absolute zurückführt, nicht aber von

diesem ihre Anfänge hernimmt. Wie diese äußerliche Reflexion es ist, welche jenen Unterschied macht zwischen den beiden Bestimmungen des Einen Absoluten, einerseits als einer Totalität von Vorstellungen, andrerseits als einer Totalität von Dingen und deren Veränderungen: so sey sie es auch, die diesen Unterschied in die absolute Identität zurückführt und versenkt. Diese ganze Bewegung gehe aber außer dem Absoluten vor. Zwar sey dieses selbst auch das Denken, und sofern sey freilich diese Bewegung nur im Absoluten, aber in demselben, wie schon bemerkt, doch immer nur als Einheit mit der Ausdehnung, so mit nicht als diese Bewegung, welche wesentlich auch das Moment der Entgegensetzung ist. — Spinoza mache wohl die erhabene Forderung an das Denken: Alles unter der Gestalt der Ewigkeit (sub specie aeterni) zu betrachten; d. h. wie es im Absoluten ist. Aber in jenem Absoluten, das nur die unbewegte Identität ist, sey das Attribut, wie der Modus, nur als verschwindend, nicht als werdend, so daß hiermit auch jenes Verschwinden seinen positiven Anfang nur von Außen nimmt. — Aus diesen und andern, damit zusammenhängenden Mängeln und Gebrechen des Spinozistischen Systems, ergebe sich demnach: daß die spinozistische Auslegung des Absoluten in so fern wohl vollständig sey, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen läßt, und damit dem Modus endigt. — Da jedoch diese drei nur nacheinander, ohne innere Folge der Entwickelung aufgezählt würden, und das dritte nicht die Negation als Negation,

nicht sich negativ auf sich beziehende Negation sey, wodurch sie an ihr selbst die Rückkehr in die erste Identität wäre: so fehle die Nothwendigkeit des Fortganges des Absoluten zur Unwesentlichkeit, so wie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangele sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen. — Der spinozistischen Substanz fehlt also das Princip der Persönlichkeit darum, weil sie zwar das Denken selbst, aber nur in seiner Einheit mit der Ausdehnung enthält: d. h. nicht als sich von der Ausdehnung trennend, somit überhaupt nicht als Bestimmen und Formiren, noch auch als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende, oder — genauer zu reden — vielmehr als die aus sich selbst anfangende und in sich wieder zurückkehrende Bestimmung. — Die absolute Substanz Spinoza's ist nun freilich nicht der absolute Geist, wofern unter absolutem Geiste eine Intelligenz von unendlichem Verstande und Willen, als den wesentlichen Prädicaten oder Bestimmungen des Geistes, gedacht werden muß. Denn Verstand und Wille, ein unendlicher, sowohl als ein endlicher, gehören in Spinoza's Systeme nicht zur Natura naturans, unter welcher die an sich selbst betrachtete absolute Substanz zu verstehen ist, sondern einzig und allein nur zur Natura naturata, d. i. zu dem Inbegriffe, oder der Totalität von Affectionen der Attribute der absoluten göttlichen Substanz. Dieser fehlt daher das Princip der Persönlichkeit nicht, wofern darunter nichts weiter zu verstehen ist, als daß in dem absoluten Denken, als dem Einen Attribute der Sub-

stanz, die Gesammtheit aller einzelnen denkenden Wesen im geistigen Universum, ihren zureichenden Grund hat; wie im Attribut der Ausdehnung die Totalität aller einzelnen Dinge und ihrer Veränderungen im materiellen Universum. — Und hat es wohl mit dem Princip der Persönlichkeit in der speculativen Theologie der Wissenschaft der objectiven Logik eine andere Bewandtniß? — Was ist denn, im Grunde der Wahrheit betrachtet, Gott, als absoluter Geist, im System dieser logisch-speculativen Theologie? — Gehört er hier nicht eben sowohl lediglich zur **Natura naturata**, wie im spinozistischen Systeme?

Der Fortgang von der absoluten Substanz zum absoluten Geiste ist ja der Uebergang vom Seyn zum Werden, von Substanziellen zum Accidentellen, von der absoluten Einheit und Identität zu der Vielheit und Mannigfaltigkeit von Bestimmungen dieser Einheit, unter denen allen die tiefste und letzte eben die des absoluten Geistes ist. In der Qualität des absolut selbstständigen Wesens ist Gott zu denken als das absolut Eine und ewige, unveränderliche und unwandelbare Seyn; als Geist dagegen, als der absolute und allgemeine Geist, nur als das, im ganzen geistigen Universum verbreitete, oder sich ausbreitende persönliche Leben und Bewußtseyn; — also als die Totalität aller endlichen Geister, in denen das absolut selbstständige Wesen sich erst als Geist verwirklicht. — Dieß also ist die wahre Bedeutung, welche Gott als Geist für die speculative Theologie der objectiven Logik hat, daß seine Geistigkeit lediglich in der unendlichen Vielheit und Mannig-

faltigkeit einzelner endlicher Geister besteht, in denen er als wirklicher Geist sich verbreitet hat; und daß sein geistiges persönliches Leben im beständigen Werden begriffen ist, indem er, als Geist, in jedem einzelnen Geiste, in dem einen mehr, in dem andern weniger vollkommen, sich selbst als wirklicher Geist erzeugt, aber auch jede einzelne dieser Formen, in welchen er als Geist erscheint, als einen nur vorübergehenden Moment seines geistigen Lebens wieder vernichtet, um abermals in einer andern neuen Gestalt als Geist sich zu produciren. Die höchste Stufe seiner vollkommensten, vollendeten Verwirklichung als Geist, erreicht Gott ohne Zweifel im Selbstbewußtseyn derjenigen einzelnen endlichen Geister, in denen das speculative Wissen zur höchsten Reife von Vollkommenheit gediehen ist, und die zu dieser Höhe mit ihrer alles begreifenden Denkkraft sich emporgeschwungen haben. Denn „Gott ist ja allein im reinen speculativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm, und ist nur es selbst (dieses speculative Wissen); denn er ist der Geist.*) rc. Dieses reine speculative Wissen, welches Gott selbst als Geist ist, kann also keinesweges als ein, von dem Selbstbewußtseyn einzelner endlicher Geister völlig verschiedenes und geschiedenes, oder gesondertes, absolutes göttliches Bewußtseyn gedacht werden, sondern es ist eben nur das Wissen und Bewußtseyn Gottes in den einzelnen endlichen Geistern zerstreut und vertheilt. Nur als absolute Substanz ist Gott Er selbst in sich selbst;

*) Phänomenologie S. 712.

als Geist ist Er aber nicht das absolute Wissen in sich selber, sondern lediglich das vielgestaltete und veränderliche, in verschiedenen Stufengraden vorhandene Wissen in den einzelnen creatürlichen Geistern zusammen genommen, in denen er als Geist erst ins Daseyn tritt.

So sind demnach in Gott, welcher in der Religionsphilosophie des Systems der objectiven Logik zu denken ist als das absolut selbstständige Wesen, die absolute Substanz, welche Geist, und als der Geist, welcher absolut selbstständig ist, Bestimmungen vereiniget, die einander entgegengesetzt sind. Als das absolut selbstständige Wesen, oder die absolute Substanz, kann Gott nicht seyn der Geist, und als Geist nicht das absolut selbstständige Wesen; denn als jenes ist er das absolut Eine und ewige, unveränderliche und unwandelbare Seyn; als dieser dagegen das Werden, wie er in das Scheinen in einer Formthätigkeit eingetreten ist. Da hiernach dem, zum Geiste sich ausbildenden Gotte, die Bestimmung der Substanzialiät nicht bleiben kann: so kann auch von einem absolut selbstständigen göttlichen Geiste in der Religionsphilosophie der objectiven Logik, so wenig als im Spinozismus die Rede seyn, und die erstere kann daher auch gewiß nicht mit aller christlichen Theologie in dem Ausspruche sich vereinigen: daß Gott das absolut selbstständige Wesen, die absolute Substanz ist, aber das absolut selbstständige Wesen, das Geist ist; — der Geist, der absolut selbstständig ist. — Es gibt für sie keinen solchen absolut selbstständigen Geist, wie ihn die christliche Theologie anerkennt und verehrt. —

Haben wir nun die wahre Bedeutung erkannt, welche die Religionsphilosophie der objectiven Logik dem Begriffe von Gott, als dem absoluten Geiste, gibt, so mögen wir auch die obige Frage erneuern: wie doch überhaupt der Begriff von Gott, als der absoluten Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, mit den Anforderungen eines strengen, und mit sich selbst einstimmigen speculativen Denkens sich vereinigen lasse? Wie kann Gott, als der Vereinigungspunct des Widersprechenden in den Bestimmungen des Seyns und des Werdens, des Abstracten und des Concreten, des Wesens und des bloßen Scheines, noch die Wahrheit, und zwar ausschließend die absolute Wahrheit seyn und bleiben? — Die höchste dialektische Kunst der Philosophie der objectiven Logik hat ein vollkommenes Auflösungsmittel für alle Widersprüche gefunden, die sich in Gott, als der concreten Einheit und Totalität vereinigen. — Der Verstand heißt es,*) hat leichte Arbeit, alles was von der Idee gesagt wird (versteht sich in der Philosophie der objectiven Logik) als in sich widersprechend aufzuzeigen. Aber wenn der Verstand zeigt, daß die Idee sich selbst widerspreche: so zeigt vielmehr die Logik das Entgegengesetzte auf, daß nämlich das Subjective, das nur subjectiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich seyn soll, und so ferner, keine Wahrheit hat, sich widerspricht, und in sein Gegentheil übergeht; womit dieß Uebergehen und die Einheit, in welcher die Extreme, als aufge-

*) Encykl. §. 214. 2te Ausg.

hoben, als ein Scheinen, oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart." — Die mit sich identische Idee d. i. das Absolute oder Gott, enthält also das Negative ihrer selbst, den Widerspruch, der mithin fälschlich vom Verstande für eine äußerliche Reflexion gehalten wird, die nicht in die Idee selbst falle.

Hiermit wird uns also der Aufschluß darüber gegeben, wie Gott den Widerspruch in sich enthalten, und dennoch die Wahrheit sey und bleiben könne. In der gedoppelten Bewegung jenes Ab- und Unterscheidens entgegengesetzter Bestimmungen, und dem Aufheben derselben, und ihrem Zurückführen in die Einheit, offenbart demnach Gott seine ewige Schöpferkraft, seine ewige Lebendigkeit und Geistigkeit. Indem er aus seiner ursprünglichen Einheit und Identität heraustritt, und, sich selbst entäußernd, von einer endlichen Bestimmung zur andern übergeht, hebt er durch dieses Uebergehen, und das Aufheben dieser Bestimmungen, und ihr Zurückführen in die Einheit, den jedesmaligen Widerspruch, in welchen er sich selbst gesetzt hat, wieder auf. In diesem beständigen Setzen des Widersprechenden, und dem Wiederauflösen oder Vertilgen des einen Widersprechenden durch ein anderes, und so ins Unendliche fort, — diesem ewigen Schaffen und Vertilgen des Widersprechenden durch stetes Uebergehen von dem einen zu dem andern, — offenbart sich also, und besteht die ewige Schöpferkraft Gottes, seine ewige Lebendigkeit und Geistigkeit. — Er ist so nur die concrete Einheit und Totalität, d. h. die Einheit entgegengesetzter

Bestimmungen, die er eben so wieder auflöst, wie er sie aus sich selbst erzeugt hat; und dergestalt durch Vernichtung des jedesmaligen Widerspruches seine Einheit und Identität wieder herstellt. —

Unser neuester Wissenschaftslehrer des Absoluten hatte unter andern, wie wir bereits erwähnt, auch dieses am Spinozismus ausgesetzt, daß darin die Nothwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit fehle, so wie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; — oder es mangele sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen. Dieß fehlt nun allerdings in der neuesten Lehre des Absoluten nicht. Ist nämlich Gott die Wahrheit, nur als die concrete Einheit und Totalität, d. i. als die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen: so muß er nothwendig erst zu diesen entgegengesetzten Bestimmungen, als dem Unwesentlichen, fortgehen; das heißt: er muß erst das Negative seiner selbst werden, sich erst in den Widerspruch mit sich selbst setzen, um sodann nach Wiederauflösung und Zurückführung des Gegensatzes in die Einheit, sich als solche constituiren zu können. Da das Unendliche, das nur unendlich seyn soll, so wie das Endliche, das nur endlich, und gerade das Gegentheil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch seyn soll, keine Wahrheit hat: so könnte also auch Gott nicht die Wahrheit seyn, wenn er entweder nur als unendlich, oder nur als endlich gedacht werden müßte. Nur als Einheit und Identität von einander entgegengesetzten Bestimmungen, von denen jede an sich keine Wahrheit hat, ist Gott die Wahrheit. Die höchste

und alleinige Wahrheit, welche in Gott ist, resultirt also aus einer doppelten Unwahrheit; — sie ist das positive Resultat und Product von Factoren, welche, einzeln für sich betrachtet, ein Unreelles und Unwahres sind.

Ein solcher Begriff von Gott, als dem höchsten Wesen, und dem absoluten Geiste, wäre demnach die Frucht der gründlichen Speculation, die dazu erfordert wird, die Schwierigkeiten alle zu überwinden, die sich einer Erkenntniß Gottes, als Geistes, entgegen stellen, welche es nicht mehr bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen, sondern zum begreifenden Denken fortgehen soll. Diesem begreifenden, von einer gründlichen Speculation geleiteten Denken wäre es also endlich, nach so vielen vorhergegangenen vergeblichen Versuchen, gelungen, richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen: Was Gott als Geist ist.

Diese richtige und bestimmte, in Gedanken, d. i. im begreifenden Denken gefaßte Erkenntniß Gottes, als des absoluten Geistes, soll nun auch gegen die unwahre und unwissenschaftliche Erkenntniß im System eines schalen Theismus sich geltend machen, in welchem das höchste Wesen zu einem bloßen Abstractum gemacht wird. Der gereinigte Begriff, welchen der bloß speculative aber reine Vernunftgebrauch im System des Theismus vom höchsten Wesen aufstellt; ein Begriff, aus welchem alles, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung gehört, auf das entschiedenste ausgeschlossen wird, wäre also ein bloßes **Abstractum**, und als solches ein Unwahres; und nur

derjenige Begriff von Gott enthielte die reine, absolute Wahrheit, in welchem die Bestimmung eines Negativen, als eine nothwendige Bestimmung, aufgenommen worden, ohne welche Gott als Geist nicht begriffen werden könne, weil ja überhaupt in Geist, in Thätigkeit und Leben, die Bestimmung eines Negativen liegt, der intensivsten Affirmation ohngeachtet. *)

Aber welchen Begriff vom höchsten Wesen möchte die Vernunft für ihren bloß speculativen Gebrauch, und den strengen aber gerechten Forderungen desselben zufolge, als ein fehlerfreyes Ideal anerkennen, und welchen dagegen als ein phantastisches Idol verwerfen; — jenes seyn sollende Abstractum eines sogenannten schalen Theismus, oder das inhaltsreiche, aber aus lauter widersprechenden Bestimmungen gebildete Concretum, welches in einer speculativen Theologie, die in der Erkenntniß Gottes, als des absoluten Geistes, bis zum begreifenden Denken fortgeschritten ist, als die concrete Einheit und Totalität, Gott genannt wird? —

Wenn der Mangel des Princips der Persönlichkeit vornehmlich es ist, wie der Urheber des Systems der objectiven Logik urtheilt, welcher gegen das Spinozistische System, in welchem der absoluten Substanz dieses Princip fehlt, empört habe: so muß wohl nicht weniger die Vernunft gegen das System einer speculativen Theologie sich empören, welche uns die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes auf eine Weise begreiflich machen will, die mit den reinen, von allem Anthropomorphis-

*) Berl. Jahrb. Aug. 1829. Nr. 38 rc.

mus geläuterten Begriffen von der höchsten Realität, durchaus unverträglich ist. — Doch dieser Purismus, der auf Berichtigung und Läuterung der Begriffe vom höchsten Wesen, und auf gänzliche Ausschließung aller anthropomorphistischen Vorstellungsarten aus denselben, mit so entschiedenem Ernst und Nachdrucke dringt, ist es ja eben, welcher namentlich von unsern modernen dogmatisch-idealistischen Lehrern des Göttlichen, als der absoluten Einheit und Allheit, als gänzlich unstatthaft zurückgewiesen wird. So erklärt sich Schelling mit aller Offenheit auf das entschiedenste gegen die ganze Art zu argumentiren, die sich auf das Princip jenes Purismus gründet. Von dieser ganzen Argumentation, welcher er überhaupt keine Gültigkeit zugestehen will, meint er, daß sie mit der Kantischen Philosophie zugleich veraltet sey, und billig nicht mehr gehört werden sollte. Denn bei consequenter Verfolgung (jenes Princips des Purismus) müsse am Ende alle Kantische, Fichte'sche und Jacobi'sche, überhaupt die ganze Subjectivitätsphilosophie dahin kommen, Gott, um ihn ja recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen, sorgfältig alle verständige und verständliche Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen zu nehmen. Da nun aber, um die Lehre von einem persönlichen Gotte zu begreifen, Voraussetzungen gefordert würden, welche den Purismus, zu dem sich unsere Weltweisheit verstiegen, in's Angesicht beleidigen; so gebe es auch hier keine Wahl. Entweder nämlich überall keinen Anthropomorphismus, und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtseyn und Absicht handelnden Gott

(welches ihn ja schon menschlich mache); oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punct des nothwendigen Seyns ausgenommen) totale Vermenschlichung Gottes. *)

Von welcher Art und Beschaffenheit aber das ganz Andre sey, in welches der, den Spinozistischen Verstand an Energie übertreffende Verstand des naturphilosophischen Identitätslehrers Schelling, und zuletzt endlich in unsern Tagen der noch kräftigere dialektische Verstand des logisch speculativen Identitätslehrers Hegel den Spinozismus zu entwickeln gewußt haben, das haben wir nur zu deutlich erkannt. In der naturphilosophischen Speculation des erstern hat die Physik, in der logischen Speculation des letztern die Logik die Bedeutung der speculativen Theologie erhalten; denn jener hat die Physik, so wie dieser die Logik zur Grundlage einer Wissenschaft des Göttlichen gemacht, die sich als ächter, wahrer Theismus dadurch bewähren und geltend machen will, daß sie nicht, wie der moderne unphilosophische Theismus, einen, ein für allemal fertigen Gott, der darum aber auch ein wahrhaft unlebendiger und todter Gott seyn soll, annimmt, sondern lehrt und beweist, daß auch das Leben Gottes, wie jedes Leben ohne Unterschied, von einem Zustande der Einwickelung ausgehe, und erst durch fortschreitende Entfaltung zu einem bewußten, persönlichen Leben sich

*) S. Schelling's Antwortschreiben an Eschenmeyer in der allgemeinen, von Schelling herausgegebenen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Band I. H. 1. S. 88. 89. 90.

verkläre. — Und dieser, von anthropomorphistischen Voraussetzungen ausgehender, und auf solche gegründeter Theismus; sollte wirklich für dasjenige System gelten können, in welchem die Vernunft selbst sich erkannte, weil es alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichen Gefühls wie des strengsten Verstandes, vereiniget?

Im System dieses Theismus soll also die Vernunft sich erkennen, weil es die Lehre von Gott, als einem persönlichen Wesen, begreiflich zu machen vermag, und aus diesem Grunde also dem rein speculativen Interesse des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs ein Genüge leiste, dadurch, daß es seine, auf positive Einsichten in die höchsten Wahrheiten gerichteten Forderungen befriediget! Das kann freilich ein Theismus nicht leisten, welcher auf alles positive, theoretisch gültige Wissen um die höchsten Wahrheiten Verzicht thut, und einen bloßen, praktisch nothwendigen Glauben an die Stelle des Wissens setzt. Für das speculative, rein-wissenschaftliche Verstandes-Interesse kann darum ein solcher, der Wissenschaft unzugänglicher Theismus, einen bloß negativen Werth haben, der dem anscheinenden gediegenen Werthe und Gehalte eines positiven, aus dem Gesichtspuncte der theoretischen Speculation betrachteten Wissens, nachstehen muß. Fassen wir aber nun schärfer und genauer dieses positive, theoretisch gültige Wissen in's Auge, worauf jener wissenschaftliche Theismus so zuversichtliche Ansprüche macht: so werden wir den Werth dieses Wissens doch gar sehr herabstimmen, ja unter Null herabsetzen müssen. Denn welchem Wissen können

und sollen wir wohl einen größern Werth zugestehen: — einem, mit offenbaren und unvertilgbaren Widersprüchen behafteten positiven; oder einem, obgleich nur negativen, doch widerspruchslosen und durchaus mit sich selbst einstimmigen Wissen? — Der neueste Lehrer des Theismus, als einer Lehre des absoluten, positiven Wissens, nennt das höchste Wesen, nach der gewöhnlichen theistischen Vorstellungsweise, ein bloßes Abstractum. — Und wohl ist es, in einem sehr richtigen Sinne gefaßt, ein Abstractum; das heißt: ein Begriff, in welchem von allem, was der höchsten Realität widerspricht, und was zur bloßen Erscheinung gehört, auf das sorgfältigste abstrahirt worden, um, nach dieser strengen Abstraction, den Begriff in seiner vollkommenen Reinheit aufzufassen, und fest im Auge zu behalten. Als einen solchen Begriff stellt der Theismus des theoretischen Nichtwissens sein, für den speculativen Gebrauch der Vernunft, zwar bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal des höchsten Wesens auf. Und diesem, von allen widerstreitenden Elementen gänzlich gereinigten und geläuterten Begriffe setzt unser modernster wissenschaftlicher Theismus einen Begriff entgegen, der als ein Concretum, nämlich als Begriff der concreten Einheit und Totalität, aus widerstreitenden Elementen zusammengesetzt ist. Zwar wissen wir recht wohl, daß dieser Theismus vor den Widersprüchen, die in dem höchsten Begriffe zusammen vereiniget worden, sich ganz und gar nicht scheut, und sie auch gar nicht verläugnet; denn er versteht es ja wohl, mit ihnen fertig zu werden. Der Gott dieses Theismus, welcher die Macht

hat, den Widerspruch zu ertragen, und seiner sicher in sich gewähren zu lassen, besitzt auch die Macht, den in sich selber erzeugten Widerspruch durch sich selbst wieder zu vernichten. Wir werden uns jedoch durch das Blendwerk, welches uns die dialektische Künstelei von einer Energie der absoluten Idee vorspiegelt, welche in dem Widersprechenden weder mit dem Widerspruche behaftet bleibt, noch darin zu Grunde geht, nicht irre machen lassen. Und das sicherlich um so weniger, je mehr uns auch die neuesten Versuche der Speculation, eine positive Wissenschaft und Theorie von Gott und der Welt zu begründen und auszuführen, in der Ueberzeugung bestärken müssen, daß sie, der eine Versuch wie der andere, das Ziel ihres Strebens nicht zu erreichen vermocht haben.

Wir haben in der Geschichte des Idealismus unsrer neuern Philosophie — wie wir uns oben bereits darüber erklärt — von dem Zeitpuncte an, als dieser Idealismus, unter dem Charakter eines kategorischen und positiven Systems des absoluten Wissens im Felde des Theoretischen, zum ersten Male aufgetreten war, eine fortgehende Reihe verschiedener Entwickelungs- und Umbildungsweisen des Spinozismus in Ansehung der höchsten Ideen vom Absoluten und dessen Verhältnisse zum Endlichen angetroffen. Unter dem Einflusse und der Leitung der Grundbegriffe und Grundsätze des Idealismus, als einer Philosophie des Positiven und absoluten Wissens, sollte die ältere Lehre des Absoluten, als der All-Einheit des Seyns, der Erhebung in das wahrhafte Vernunftsystem erst fähig gemacht werden. Die

von uns angestellte Vergleichung zwischen jener ältern Lehre des Absoluten, und der neuern idealistischen All-Eins Lehren, hat uns die Stellung gezeigt, welche diese theils gegen jene, theils gegen einander selbst genommen, und wie jede von ihnen das Verdienst sich angeeignet, dieselbe Wissenschaft des Absoluten zum wahrhaften Vernunftsysteme erhoben zu haben.

Können wir aber wohl dem einen oder dem andern unter diesen modernen idealistischen Reformatoren des Spinozismus dieses Verdienst wirklich einräumen? Es muß doch warlich mißlich stehen mit der Zuverlässigkeit eines vorgegebenen positiven Wissens, auf dessen Fundament so verschiedene Systeme der Wissenschaft sind gegründet worden.

Die Geschichte der Philosophie, bemerkt der neueste Lehrer der Philosophie, als einer Wissenschaft des Absoluten, ist die Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist. Wohl sind während des Verlaufes der Geschichte des Idealismus unsrer neuern Philosophie, so mancherlei Gedanken über das Absolute entdeckt worden. Aber eine, vom Vorgänger gemachte Entdeckung ward immer wieder von dem Nachfolger, der ein schärferes speculatives Seh-Organ sich zutraute, entweder für unrichtig ausgegeben, oder doch vervollkommnet und erweitert. Der Nachfolger erhob sich über den Vorgänger, als Reformator desselben. Und — was noch bemerkenswerther ist: derselbe speculative Forscher des Absoluten berichtigte und verbesserte im Fortgange seiner Nachforschungen seine frühern Gedanken, die er über das Absolute entdeckt zu haben

meinte, durch andere, die er nunmehr als die einzig wahren und richtigen anerkannte, und auf der Grundlage derselben sein System der Wissenschaft des Absoluten errichtete.

Der erste unter den Idealisten unsrer neuern Philosophie, welcher das Absolute als Gegenstand positiver, theoretischer Einsicht und Wissenschaft voraussetzte, macht die Entdeckung mit dem neuen Gedanken über das Absolute, daß dasselbe nirgends anders als in dem absoluten Ich selbst zu suchen und zu finden, und daß aus diesem also, als dem alleinigen Realprincip, Alles abzuleiten und zu erklären sey. Aber derselbe Reformator der ältern realistischen Lehre vom Absoluten, reformirt in der Folge sich selbst wieder, indem er sein idealistisches Princip einem realistischen, als dem absolut erstem, untergeordnet. Auf eine ähnliche Weise wird der neuere absolute Identitäts-Philosoph Schelling zum Reformator seiner eigenen frühern Lehre, bei welcher er Spinoze'n zum Vorbilde und Muster sich genommen, indem er späterhin, von dem Wege des Spinoza in einem wesentlichen Puncte abweichend, das dem Spinozismus fehlende Princip der Persönlichkeit Gottes durch seine, auf dem Naturalismus gegründete, Lehre des Theismus ergänzt. Endlich erscheint in unsern Tagen der neueste Lehrer des Idealismus als Reformator, nicht bloß des Spinozismus, sondern zugleich auch der speculativen Systeme seiner neuern Vorgänger, deren Mängel und Gebrechen er glaubt durch eine Philosophie ergänzt und verbessert zu haben, die, als die reichste, entfaltetste und concreteste, unter Leitung der vollkom-

mensten wissenschaftlichen Methode, die Wissenschaft des absoluten Wissens an das Ziel ihrer Vollendung geführt. Aber vielleicht würde dieser neueste Reformator seiner speculativen Vorgänger auch noch am Ende, gleich diesen Vorgängern, sein eigenes System der Wissenschaft reformirt haben, wenn er im Laufe eines längern, mit fortgesetztem gleichem Eifer der Wissenschaft gewidmeten Lebens, die Entdeckung gemacht haben sollte, daß seine bisherigen Gedanken über das Absolute diesen einzigen und höchsten Gegenstand seines speculativen Strebens und Forschens noch immer nicht in derjenigen Form gefaßt hätten, welche dem Gehalte der Idee desselben auf das vollkommenste angemessen, und seiner allein würdig sey. Mit diesem neuen Reformationsacte würde sodann das wechselnde Schauspiel der, auf Entdeckung der Gedanken über das Absolute ausgehenden Speculation, sich abermals wieder erneuert haben. — Und sicherlich wird dieses verwirrende Schauspiel sich immer erneuern müssen, so lange es — wie neuerdings noch erst ein unbefangener und scharfsichtiger Kritiker aller speculativen Transscendenz darüber, bei Gelegenheit der Recension einer philosophischen Schrift von solch einer Tendenz, sich treffend ausgesprochen — so lange es dem dichtenden Denkvermögen gelingt, sich über den Grund der frühern Selbsttäuschungen durch spätere wieder zu täuschen. Je öfter sich indessen jenes Schauspiel erneuern möchte; — mit jedem neuen Acte, in welchem man denselben Gegenstand der Speculation, das Absolute, in einer neuen veränderten Gestalt erscheinen läßt, die dem Gehalte seiner Idee vollkommener noch

entsprechen, und für die Forderungen des reinen speculativen Vernunftinteresse genügender seyn soll, wird auch das speculative Vorurtheil, diese gemeinschaftliche Quelle aller der vielen und mannigfaltigen Verirrungen und Selbsttäuschungen, in seiner ganzen Verkehrtheit, Nichtigkeit und Grundlosigkeit jedem unbefangenen und besonnenen Denker in die Augen leuchten müssen.

II.

Und in welchem Lichte werden uns vollends alle die, von jenem speculativen Vorurtheil erzeugten und geleiteten Versuche und Bestrebungen erscheinen, wenn wir sie nun auch von Seiten ihres praktischen Werthes, aus dem höchsten und wichtigsten Standpuncte des moralischen, und wahrhaft religiösen Vernunft-Interesse betrachten und würdigen! — Für diese Würdigung können wir uns unstreitig keines richtigern Maaßstabes bedienen, als dessen, welchen uns Schelling mit dem unerträglichen Kriterium der Vernunftgemäßheit eines Systems in den Worten angegeben hat: „Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewußtseyn widerspricht, kann, in dieser Eigeschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkannte, alle Anforderungen des Geistes, wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls, wie des strengsten Verstandes, vereinigen müssen. — Wir wollen jetzt von diesem richtigen Maaßstabe eine allgemeine Anwendung machen, wobei

wir aber ganz besonders diejenigen idealistisch dogmatischen Systeme ins Auge fassen müssen, deren höchste Tendenz eben auf die Befriedigung des höhern moralischen und religiösen Interesse abzweckte. Denn bei allen, zu Läuterung und Vergeistigung des Spinozismus unternommenen Versuchen, war es doch ganz vornehmlich und recht eigentlich darauf abgesehen, dieses System, mit Hülfe der Principien des Idealismus unsrer neuern Philosophie, von seinen wesentlichen, moralischen und moralisch religiösen Mängeln und Gebrechen zu läutern, und dadurch der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig zu machen. —

Daß in dem Spinozistischen Systeme dergleichen Mängel und Gebrechen sich wirklich finden, das hat wenigstens sein Reformator Schelling in allem Betracht ausdrücklich erkannt, indem er dieses System geradezu für Fatalismus erklärt; desgleichen auch an demselben tadelt, daß seinen Grundsätzen zufolge, Gott nothwendig ein unpersönliches Wesen seyn müsse; und daß endlich auch in diesem fatalistischen Systeme der Unterschied zwischen Gut und Böse gänzlich aufgehoben, und an seiner Statt nur ein relativer Unterschied zwischen einem bloßen Plus oder Minus von Vollkommenheit gesetzt werde.

Es frägt sich nun also: haben unsre modernen, idealistisch dogmatischen Reformatoren des Spinozismus die Grundlehren desselben so verändert und verbessert, daß es, von der praktischen Seite betrachtet, durch diese Umgestaltung den heiligsten Gefühlen, dem religiösen Gemüthe und sittlichen Bewußtseyn nicht mehr

widerspricht, sondern vielmehr mit allen Anforderungen und Aussprüchen des Gewissens und religiösen Gefühls so vollkommen übereinstimmt, daß die Vernunft, von Seiten ihrer sittlichen Gesetzgebung und ihres moralisch religiösen Glaubens Interesse, in diesem geläuterten und sittlich veredelten Systeme sich erkennen kann? —

Zum Behuf der Entscheidung dieser wichtigen Frage wird Alles darauf ankommen: ob die Bedeutung, welche die ethischen und religiösen Grundbegriffe und Principien in dem einen oder dem andern der gedachten Systeme erhalten haben, mit den unläugbarsten Thatsachen des sittlichen und religiösen Bewußtseyns übereinstimme, oder ob nicht vielmehr jenen Begriffen durch diese Bedeutung aller ächt sittliche und religiöse Werth und Gehalt entzogen worden?

Aus der mehrgedachten Abhandlung Schelling's über das Wesen der menschlichen Freiheit müssen wir hier abermals folgende, oben schon ausgezeichnete Stelle ausheben. — „Der Spinozische Grundbegriff, wird daselbst bemerkt — durch das Princip des Idealismus vergeistiget, (und in Einem wesentlichen Puncte verändert) erhielt in der höhern Betrachtungsweise der Natur, und der erkannten Einheit des Dynamischen, mit dem Gemüthlichen und Geistigen, eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben, betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das

eigentliche Vernunftsystem fähig werde." Das den Spinozischen Grundbegriff vergeistigende Princip des Idealismus ist nach Schelling's ausdrücklicher Behauptung kein anderes, als die Freiheit, deren eigentlicher Begriff bis zur Entdeckung des Idealismus in allen neueren Systemen, im Leibnitzischen so gut wie im Spinozischen, fehle, indem der Idealismus die Lehre von der Freiheit erst in dasjenige Gebiet erhoben habe, wo sie allein verständlich ist. Durch ihn also, dem wir den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, sey die Philosophie in neuerer Zeit so hoch gestellt worden; denn der idealistische Begriff der Freiheit sey die wahre Weihe für die höhere Philosophie unserer Zeit, und besonders den höhern Realismus derselben. *)

Aber welche Bedeutung haben unsere neuern idealistischen Dogmatiker dem Freiheitsbegriffe gegeben, und welchen Gebrauch in ihren Systemen von diesem idealistischen Grundprincip gemacht? —

Welchen bestimmten Sinn der Freiheitsbegriff im System des Kriticismus erhalten, und welcher Gebrauch davon in theoretischer und praktischer Beziehung gemacht werden, können wir als bekannt hier voraussetzen. Aber diese Bedeutung und Anwendung war für den, über die Gränzen der bloßen Negativität der Ideen hinausgehenden, Wissenstrieb unserer idealistischen Dogmatiker nicht befriedigend. So erinnert Schelling gegen diese Beschränkung: „es werde immer merkwürdig bleiben,

---

*) Philos. Unters. über die menschl. Freiheit ꝛc. S. 419. 420

daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit, wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunct der Betrachtung, und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist." *) — Hiergegen müssen wir nun erinnern: daß Kant gar wohl zu jenem Gedanken fortgegangen war, ohne darum doch über den Standpunct der bloßen Negativität im Gebiete seiner theoretischen Philosophie sich erheben zu wollen, da er nur zu deutlich einsah, daß er sich dadurch noch immer nicht darüber erheben könne. Denn der Urheber des kritischen Idealismus, dem Freiheit, als Unabhängigkeit von der Zeit und Seyn an sich; d. i. das ewige, intelligible Seyn und Wesen der Dinge (die sogenannten Dinge an sich), im Gegensatze mit dem bloß erscheinenden, dem Gesetze der Zeitlichkeit unterworfenen Seyn in der Natur, als correlate Begriffe galten; und der sonach die Freiheit, den Begriff derselben in dieser größten Erweiterung gefaßt, über das ganze Universum, so fern darunter die intelligible Welt des übersinnlichen Seyns und Wesens der Dinge verstanden wird, verbreitete, konnte ja doch keinen

*) a. a. O. 421.

Stoff im Gebiete des Theoretischen zu einer wahrhaft positiven Bestimmung des Freiheitsbegriffs, als des Intelligiblen, finden. Erst im Gebiete des Praktischen, und zwar lediglich in praktischer Bedeutung und Beziehung, erhält in diesem System der Freiheitsbegriff, wie bekannt, die positive Bestimmung eines Vermögens der absoluten Vernunftcaussalität, oder der Autonomie des Willens; eine Bestimmung, die übrigens kein Object für theoretisch gültige Einsicht werden kann, weil wir nach den Grundsätzen dieses Idealismus nicht zu begreifen vermögen, wie Freiheit, als Autonomie des Willens, d. h. als absolute Vernunftcaussalität durch Ideen, bestimmend für die Natur sey, und in gewissen Erscheinungen, als ihren Wirkungen, sich offenbaren könne. —

Der Erste, welcher über den Standpunct der bloßen Negativität sich erhob, in Bestimmung eines positiven, für die theoretische Betrachtung und Einsicht gültigen Begriffs der Freiheit, war der Urheber des ersten idealistischen Dogmatismus, welcher in dem absoluten Ich einzig und allein die, auf das Intelligible gegründete Freiheit erkannte, und aus der Kantischen Freiheitslehre einen, im absoluten Ich liegenden, und das Wesen desselben, als absoluter Thätigkeit und Selbstständigkeit, characterisirenden Trieb nach gänzlicher Unabhängigkeit machte.

Aber was war doch im Grunde der Wahrheit unter den Händen des ersten, subjectiv-idealistischen Dogmatikers aus dem Freiheitsbegriffe geworden? —

An die Stelle der wahren moralischen Freiheit, im

System des kritischen Idealismus, ist ein **intelligibler Fatalismus** getreten, indem das absolute Ich, auf welches die absolute Freiheit übergetragen worden, durch Entgegensetzen eines Nicht-Ich's nothwendig sich selbst beschränken muß, und dergestalt dem Gesetze eines innern psychologischen Mechanismus unterworfen ist. Denn, um zum Bewußtseyn seiner selbst zu kommen, muß ja das freie Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzen, wodurch es seiner Freiheit Schranken setzt. An die Stelle der äußern Beschränkung innerhalb der Sphäre des Ich's selbst, durch eine innere, nothwendige und bewußtlose Thätigkeit, bestehend in den Acten des Setzens, Entgegensetzens und Aufhebens des Gegensatzes.

Und was war zuletzt aus dieser Freiheit des Ich's geworden, nachdem der Urheber des subjectiven Idealismus zum **Mysticismus** sich geflüchtet, und darin die Rettung aus der Selbstvernichtung seines Idealismus gefunden? — Hören wir ihn selbst, wie er sich unumwunden, ganz im Sinne und in der Sprache der Mystiker, über die individuelle menschliche Freiheit und Selbstständigkeit ausspricht. — „Es ist nur Ein Leben, auch in Absicht des Subjects, das da lebt; d. h. es ist überall nur Ein Lebendiges, die Eine lebende Vernunft; keinesweges also, wie man die Einheit der Vernunft auch wohl gewöhnlich aussagt und zugesteht, daß die Vernunft sey die Eine, allenthalben sich selbst gleiche, und mit sich selber übereinstimmende Kraft und Eigenschaft vernünftiger Wesen, welche **Wesen sodann doch für sich selbst bestehen sollen**, und zu

deren Daseyn jene Eigenschaft der Vernunft, als ein fremdes Ingrediens, ohne welches sie allenfalls auch hätten bestehen können, nur hinzukommt; sondern also, daß die Vernunft sey das einzig mögliche, auf sich selber beruhende und sich selber tragende Daseyn und Leben, wovon Alles, was als daseyend und lebendig erscheint, nur die weitere Modification, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist." *) Zu weiterer Auseinandersetzung des eben ausgezogenen Satzes, um ihn wenigstens historisch klar zu machen, da er an dem Orte, wo er aufgestellt worden, nicht bewiesen werden könne — wird nun noch behauptet: es sey der größte Irrthum, und der Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber da seyn und leben, und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt: er selbst, diese bestimmte Person, sey das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist, aus dem Einen allgemeinen und nothwendigen Denken." **)

Den idealistischen Mystiker mag es übrigens, wie er versichert, keinesweges befremden, wenn er mit dieser Behauptung ein ungeheures Paradoxon ausgesprochen zu haben scheinen sollte. —

„Widersprochen aber kann diesem Satze schlechthin aus keinem andern Grunde werden, als aus dem

---

*) Grundzüge des gegenw. Zeitalters S. 44. 45.

**) a. a. O. S. 45.

Grunde des persönlichen Selbstgefühls, dessen Daseyn, als einer Thatsache des Bewußtseyns, wir keinesweges abläugnen, indem wir es eben so gut in uns empfinden, als irgend ein Anderer. Nur läugnen wir gar ernstlich ab die Gültigkeit dieses Gefühls, da, wo von Wahrheit und eigentlicher Existenz die Rede ist; in der festen Ueberzeugung, daß über diese Fragen ganz etwas anderes entscheiden müsse, als die durchaus täuschenden Thatsachen des Bewußtseyns, und wir sind auf dem angemessenen Standpuncte vollkommen fähig, diese unsere Abläugnung zu rechtfertigen." *) — Stärker, deutlicher und unzweideutiger, als in diesen Sätzen, konnte der entschiedenste Widerruf, und die förmlichste Abschwörung der frühern idealistischen Lehre von der absoluten Freiheit und Selbstständigkeit des Ich, von dem eigenen Urheber dieser Lehre wohl nicht erklärt werden.

Welche Bewandtniß hat es nun aber mit der Freiheit und Selbstständigkeit der Einen lebenden Vernunft, d. i. des Einen göttlichen Seyns und Lebens, in welchem die menschliche Freiheit aufgelöst und untergegangen ist? — „Das erwähnte Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft — das allein freie, und absolut selbstständige Leben — spaltet sich in der irdischen Ansicht in verschiedene Individuen; — es ist das innere absolut reale göttliche Wesen selbst, welches sich selbst, wie es innerlich ist, gestaltet, nach einem Gesetze der Unendlichkeit. Dieses Spalten und Gestalten in eine

*) a. a. O. S. 46. 47.

Vielheit und Mannigfaltigkeit der Individuen — eine Welt von individuellen Intelligenzen — ist gegründet in der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens selber; denn es gehört zur Form desselben, welche mit dem göttlichen Wesen selbst unzertrennlich verbunden ist.*) —

Wie die Form des absoluten Ich in den Acten des Setzens, des Gegensetzens und des Aufhebens des Gegensatzes bestand, wodurch die Freiheit desselben sich selbst innerlich begränzen mußte: so wird jetzt die Form des göttlichen Wesens und Seyns, in welches nunmehr das absolute, selbstständige Ich verwandelt worden war, als Spaltung in eine Mannigfaltigkeit von individuellen Intelligenzen gesetzt, wodurch das Absolute sich selbst verendlicht, und nach einem, in seinem innern Wesen nothwendig gegründeten Gesetze der Unendlichkeit, sich verendlichen muß. Die Welt des Wissens, d. i. der vernünftigen Individuen, verdankt daher ihren Ursprung keinesweges einem willkührlichen Acte der Gottheit, den dieselbe auch hätte unterlassen können, sondern sie ist ihrem Daseyn, wie ihrer Beschaffenheit nach, gegründet in dem Seyn und Wesen Gottes selbst; denn sie ist mittelbar, und durch das Wissen eben vermittelt, das göttliche Daseyn selbst, so wie das Wissen dasselbe Daseyn unmittelbar ist. Die Welt also, die nur im Wissen da, und das Wissen selber ist, ist als das göttliche Daseyn, die Form von Gott, welche, von der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens und Seyns

*) Anw. z. seligen Leben. S. 228 ꝛc.

unabtrennlich, durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann, indem er selbst die absolute Verschmelzung seines Wesens mit der Form, d. i. der Welt, (nämlich der allein realen des Wissens) nicht aufzuheben vermag. —

Und was sollen wir nun von einer göttlichen Freiheit denken, die mit unwandelbarer Nothwendigkeit einem Gesetze des Müssens unterworfen ist, indem ihre absolute Thätigkeit sich äußern und offenbaren muß unter der bestimmten einzig möglichen Form des Daseyns, bestehend im Wissen, der Reflexion und ihrer Zerspaltungen! Also überall, weder göttliche noch menschliche Freiheit, deren Stätte ein intelligibler Fatalismus einnimmt, welcher die ganze, idealistisch-mystische Weltansicht im System der Fichteschen Religionsphilosophie beherrscht, in welcher sonach die Lehre der Immanenz mit dem fatalistischen Sinne eben so nothwendig und unvermeidlich behaftet ist und bleibt, wie mit dem Spinozismus. Oder sollten wir noch im mindesten an dem streng fatalistischen Charakter der Fichteschen Gottes- und Weltlehre zweifeln: so dürften wir nur noch den metaphysischen Satz ins Auge fassen, welchen der speculative Religionsphilosoph (in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters) als einen Satz aufstellt, von welchem in der Vernunftwissenschaft ein strenger Beweis zu führen sey, den nur an diesem Orte die Popularität des Vortrages verbiete; welcher Satz jedoch auch dem natürlichen Wahrheitssinne sich empfehle, und ohne dessen Annahme wir überhaupt in dem gesammten Reiche des Wissens auf gar keinen festen Boden kommen. Der gepriesene Satz ist dieser:

Was da nur wirklich da ist, ist schlechthin nothwendig da, und ist schlechthin nothwendig also da, wie es da ist; es könnte nicht auch nicht da seyn, noch könnte es auch anders da seyn, als es da ist:" *) Bedarf es noch eines weitern Zeugnisses für den Fatalismus, welcher eine Gottes- und Weltlehre beherrscht, die auf die Annahme dieses Satzes, als eines evidenten, und unbedingt gültigen Princips, gegründet ist? Hier vernehmen wir ja wohl deutlich und bestimmt genug eine bloße Wiederholung des bekannten Spinozischen Satzes, ausgesprochen in den Worten: „**In rerum natura nullum datur contigens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum.**" (**Eth. P. I. Propos. XXIX.**) — Hieraus ergibt sich demnach unwidersprechlich, daß mit dem, durch den Idealismus neu erzeugten und modificirten Spinozismus in Fichte's realer Wissenschaftslehre des Göttlichen, der fatalistische Sinn und die Tendenz zum Fatalismus eben so wesentlich und nothwendig verbunden sey, wie mit dem ältern Systeme. —

Diese ältere spinozistische Lehre von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt von ihrem fatalistischen Sinne zu befreien, durch Begründung und Ausführung eines Systems, in welchem der idealistische Begriff der Freiheit mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht zu vollkommener Harmonie vereinigt würde; dieß,

*) Grdz. S. 280. 281.

und nichts geringeres war, wie früherhin bereits von uns bemerkt worden, die Absicht des Versuches, den der neuere absolute Identitätslehrer mit seinen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, und die damit zusammenhängenden Gegenstände unternahm, und auf eine, den Forderungen des theoretischen, wie des praktischen Vernunftinteresse durchgängig genügende Weise, auszuführen gedachte.

Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt keinesweges unverträglich sey, stellt der wissenschaftliche Lehrer der Freiheit sich die Aufgabe: den Zusammenhang des Freiheitsbegriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht nachzuweisen, und durch Wissenschaft und Dialektik zu rechtfertigen. Ein solcher Zusammenhang, von welchem ausdrücklich behauptet wird, daß er wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wanken, die Philosophie aber ohne Werth seyn würde, soll nun gerade zwischen dem Systeme der Immanenz der Dinge in Gott, und dem Freiheitsbegriffe sich nachweisen lassen; da Immanenz in Gott und Freiheit so wenig sich widerspreche, daß gerade nur das Freie, und so weit es frei ist, in Gott ist; das Unfreie, und so weit es unfrei ist, nothwendig außer Gott. —

So wäre demnach das System der Immanenz das einzige, mit welchem die Freiheit zusammen bestehen könne, deren Läugnung oder Behauptung darum auch auf etwas ganz anderem, als auf der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der

Dinge in Gott) beruhen müsse. Zwar scheine es auf den ersten Blick, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatze mit Gott, von Seiten seiner unendlichen Macht und absoluten Caussalität, die allen andern Wesen nur unbedingte Passivität übrig lasse, nicht halten könne, nach der Ansicht der Immanenz in der Identität unter. Allein das scheine auch nur so; und dieser Schein sey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Denn dieses Princip drücke keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre; sondern die Einheit dieses Gesetzes (der Identität) sey eine unmittelbar schöpferische. Auch soll das Begriffenseyn in einem Andern so wenig die Selbstständigkeit und Freiheit des Begriffenen aufheben, wie das Abhängigseyn desselben, als Folge von dem, wovon es, als von seinem Grunde, abhängig ist. Aber das Verhältniß der Dependenz eines Dinges von einem Andern, ist denn doch ein ganz anderes, als das Verhältniß der Immanenz oder der Inhärenz in einem Anderen. Abhängigkeit hebt allerdings Selbstständigkeit, und sogar Freiheit nicht auf; weil die Abhängigkeit eines Dinges, dem Ursprunge seines Seyns und Wesens nach, gar wohl mit seiner Selbstthätigkeit bestehen kann. Es ist abhängig nur seinem Seyn nach, unabhängig, selbstständig und frei im Handeln. Ist die Schöpfung der denkenden Wesen in der Welt eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil, wie Kant sich darüber erklärt, der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der

Existenz, und zur Caussalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann; betrifft also hiernach die Schöpfung die intelligible, aber nicht die sensible Existenz der denkenden und handelnden Wesen in der Welt; so kann auch, daß diese handelnden Wesen Geschöpfe, und als solche mithin, ihrem Daseyn nach, abhängig sind, ihrer Selbstständigkeit und Freiheit im Handeln nicht im mindesten entgegenstehen, und dieselbe aufheben. Denn so wie es ein Widerspruch wäre, zu sagen: Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen; so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen: er sey, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen; wenn er gleich Ursache des Daseyns der handelnden Wesen (als Noumenen) ist." *)

Das nämliche aber, was von dem Abhängigseyn gilt, kann nicht vom Begriffenseyn der denkenden Weltwesen in Gott, nach der Ansicht der Immanenz gelten. Das Begriffenseyn in Gott muß nothwendig die eigene Selbständigkeit und individuelle Freiheit der denkenden Weltwesen aufheben, da dieselben nicht als Substanzen, sondern nur als Bestimmungen oder Accidenzen in dem allein selbstständigen Wesen Gottes begriffen seyn können, so daß mithin ihre Thätigkeit nicht eigentlich ihr eigenes Handeln, sondern das Leben und Handeln dessen ist, in welchem sie begriffen sind. Wir müssen daher wohl jene Behauptung von der Identität der Immanenz in Gott und der Freiheit geradezu umkehren,

*) S. Kant's Kritik der prakt. Vern. S. 180—184.

und sagen, so sehr widerspricht sich beides, daß gerade nur das Unselbstständige und Unfreie, und so weit es Unselbstständig und Unfrei ist, in Gott, das Freie dagegen, und so weit es frei ist, außer Gott; d. h. in seinem eigenen, selbstständigen und freien Handeln, als unabhängig von der Thätigkeit und dem Leben Gottes, gedacht werden muß.

Können nun — wie ausdrücklich in derselben Abhandlung über die menschliche Freiheit behauptet wird — die Repräsentationen oder Selbstoffenbarungen der Gottheit durch die Schöpfung, nur selbstständige Wesen seyn, weil Gott sich offenbar werden kann nur in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich handelnden Wesen; — kann also diese Schöpfung der Weltwesen kein bloßes Bewirken und Hinstellen derselben seyn, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist: wie mag mit dieser einzig vernunftgemäßen Vorstellung von der Folge der Weltwesen aus Gott, als einer Schöpfung freier, aus sich selbst handelnder, ihm selbst, dem freien Schöpfer, ähnlicher Wesen — wie mag, fragen wir, und wie kann damit auf irgend eine Weise die Lehre von der Immanenz bestehen, nach welcher doch gewiß eben so wenig, ja wohl noch weniger, das in Gott Begriffene etwas Eigenes, Selbstständiges seyn kann, als bei der Emanation, wobei das Ausfließende auch dasselbe bleibt mit dem, wovon es ausgeflossen, also auch nichts Eigenes, Selbstständiges ist." *)

Wie ganz anders dachte über diesen Punct Fichte; —

*) Schelling über die menschl. Freiheit S. 414.

wie klar und richtig sah er, daß mit der, von ihm gefaßten, und als absolut wahr anerkannten Ansicht der Immanenz der vernünftigen Weltwesen in Gott, als dem Einen und einzigen, selbstständigen Seyn, und der Einen lebenden Vernunft, die eigene Selbstständigkeit und Freiheit der vernünftigen Individuen schlechterdings nicht vereinbar sey. Er trug darum auch kein Bedenken, die Gültigkeit des persönlichen Selbstgefühls von eigener Selbstthätigkeit und Freiheit, als eine bloß täuschende Thatsache des Bewußtseyns, abzuläugnen, und überredete sich eher, diese Abläugnung aus dem Standpuncte der speculativen Erkenntniß absoluter Wahrheit und eigentlicher Existenz vollkommen rechtfertigen zu können. —

Nicht so der absolute Identitätslehrer und naturphilosophische Reformator des spinozischen Systems, welcher, als Apologet des Freiheitsbegriffs auch in Beziehung auf die individuelle menschliche Freiheit, nicht minder denn als Vertheidiger des Systems des Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht nach der Idee der Immanenz, die große Aufgabe sich setzte: den Zusammenhang und die Uebereinstimmung des Freiheitsbegriff's mit dem Ganzen einer solchen Weltansicht nachzuweisen, und durch Gründe zu rechtfertigen, die aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntniß selbst geschöpft sind. Denn nach seiner Ueberzeugung darf weder die auf Einheit dringende Vernunft, noch das auf Freiheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, durch einen bloßen Machtspruch, der zwar eine Weile vorhält, aber endlich doch zu Schanden wird, zurück gewiesen werden.

Also gelöst sollte die große Aufgabe werden! — Ist sie aber auch wirklich gelöst; ist sie so gelöst worden, daß die Auflösung den Ansprüchen der auf Einheit dringenden speculativen Vernunft einerseits, so wie andererseits zugleich dem auf Freiheit und Persönlichkeit bestehenden Gefühl, ein vollkommenes Genüge zu leisten vermöchte? —

Um darüber urtheilen zu können, müssen wir uns nach dem Begriffe umsehen, welchen der Lehrer des absoluten Identitätssystems von der Freiheit gefaßt hat. — In den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit wird uns folgende Erklärung von der Freiheit überhaupt gegeben. Frei ist (heißt es daselbst S. 467.) was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt, und von nichts anderem, weder in noch außer ihm bestimmt ist. Nach dieser Definition erfolgt also die einzelne freie Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit muß aber nur nicht, wie erinnert wird, mit der empirischen, auf Zwang beruhenden, verwechselt werden; es ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleich weit entfernt ist von Zufall, als von Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist. Denn das, worauf die Freiheit sich bezieht, und worin sie gegründet, oder vielmehr womit sie Eins und dasselbe ist, ist das intelligible Wesen jedes Dinges überhaupt, und des Menschen insbesondere; welches intelligible Wesen, der Lehre des Idealismus von der Freiheit zufolge, außer allem

Causalzusammenhang, wie außer, oder über aller Zeit ist. Dieses intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetze der Identität, und mit absoluter Nothwendigkeit erfolgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist. (S. 466. 467.). —

Auf die Lehre des Idealismus von dem intelligiblen Wesen eines jeden Dinges, wie des Menschen, daß es nämlich bestehe in der Unabhängigkeit von der Zeit und allem, durch die Zeit bedingten Causalzusammenhange, und daß sonach jenes intelligible Wesen, als das An sich der Dinge, und Freiheit, wegen ihres gemeinschaftlichen wesentlichen Merkmals der Unabhängigkeit von der Zeit, als correlate Begriffe zu betrachten seyen, gründet nun auch unser theoretisch-dogmatischer Freiheitslehrer das Recht, den Freiheitsbegriff, als den einzig möglichen positiven Begriff des An sich, nicht bloß auf das Intelligible des Menschen zu beschränken, sondern auch auf alle Dinge insgesammt, in Ansehung ihres intelligiblen Wesens zu übertragen, und dergestalt die Freiheit über das ganze Universum zu verbreiten, in so fern unter diesem Universum nur nicht die Erscheinungswelt, sondern vielmehr nur die Welt des intelligiblen Seyns und Wesens der Dinge zu denken ist. Die Gültigkeit der Beziehung des Freiheitsbegriffs, in diesem weitesten Umfange auf das intelligible Wesen oder An sich aller Dinge insgesammt ohne Unterschied, vorausgesetzt, soll es darum auch für den, zum System

gebildeten Idealismus eine nothwendige Forderung seyn, nicht etwa bloß zu behaupten, daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen; welches in einem zum System ausgebildeten Idealismus noch keinesweges hinreiche, sondern auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe; oder im Fichteschen Ausdruck: daß nicht allein die Ichheit Alles, sondern auch umgekehrt Alles Ichheit sey.

Und was folgt nun aus dieser Vorstellung von der Freiheit in ihrer allgemeinsten Beziehung auf das intelligible Wesen eines jeden Dinges überhaupt? — Erwägen wir einmal die Folgen, die mit nothwendiger Consequenz daraus fließen. Ist Freiheit das intelligible Wesen jedes Dinges, und hat alles Wirkliche Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde: so gibt es, aus diesem Gesichtspuncte die Sache betrachtet, keinen Unterschied zwischen der menschlichen Freiheit, und der Freiheit der übrigen weltlichen, von Seiten ihres intelligiblen Wesens betrachteten, Dinge. Was von der, mit dem intelligiblen Wesen des Menschen identischen Freiheit desselben gilt, das muß auch von der, in dem intelligiblen Wesen der übrigen Dinge gegründeten, und mit demselben identischen Freiheit, gelten. Wie also die freie Handlung, in Beziehung auf den Menschen unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen folgt: so auch in Beziehung auf alle übrigen Dinge unmittelbar aus ihrem intelligiblen Wesen. Und wie das intelligible Wesen des Menschen kein unbestimmtes Allgemeines,

sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen seyn muß, weil die freie Handlung nothwendig eine bestimmte Handlung ist, vom absolut Unbestimmten es aber keinen Uebergang zum Bestimmten gibt, und darum auch es selber als sein Wesen, d. h. seine eigene Natur ihm Bestimmung seyn muß:*) so wird dasselbe auch von dem intelligiblen Wesen eines jeden Dinges gelten, daß seine eigne bestimmte Natur, als das intelligible Wesen dieses Dinges, ihm Bestimmung seyn muß; und daß es daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln kann. — Das Wesen des Menschen, heißt es ferner, ist wesentlich seine eigene That; denn das Ich ist ja nach Fichte nur seine eigene That, nichts von seinem Selbstsetzen Verschiedenes, sondern eben dieses Selbstsetzen selber, welches uns (Seite 468) hier beschrieben wird, als ein reales Selbstsetzen, ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht, und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Da nun, einer oben bereits erwähnten Behauptung zufolge, Alles Ichheit ist: so wird auch von dem Wesen eines jeden Dinges gesagt werden müssen, daß es wesentlich seine eigene That sey. — Das stimmt denn auch mit der, an einer andern Stelle derselben Abhandlung über die menschliche Freiheit befindlichen, Erklärung überein, daß es in der letzten und höchsten Instanz (welche ohne Zweifel doch das Intelligible oder

*) a. a. O. S. 466.

Freie seyn muß) kein anderes Seyn gebe, als Wollen. Wollen sey Ursache, und auf dieses allein paßten alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Paßt nun aber auch das Prädicat der Ewigkeit auf das intelligible Wesen eines jeden Dinges, da ja das Intelligible überhaupt außer aller Zeit ist: so ist endlich auch die eigene That eines jeden Dinges, als worin das intelligible Wesen desselben besteht, eine ewige That. Was sonach von dem Handeln des Menschen gilt, das muß aus dem nämlichen Grunde auch von dem Handeln eines jeden Dinges insgesammt gelten, daß es nicht werde, wie es selbst in Beziehung auf sein intelligibles Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. Und so führt uns denn diese Freiheitslehre geraden Weges zu einem allgemeinen und unumschränkten intelligiblen Fatalismus, in welchem der Mensch, gleich jedem andern Weltwesen, begriffen ist. Wie verschieden nämlich auch das intelligible Wesen des einen Dinges von dem eines jeden andern seyn mag, da es kein unbestimmtes Allgemeines ist, sondern eben nur das intelligible Wesen dieses bestimmten Dinges: so sind sie doch darin einander alle gleich, daß ein jedes, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln kann; so daß mithin jede seiner einzelnen Handlungen aus seinem Innern mit Nothwendigkeit erfolgt. Alles also ist frei; denn Alles handelt nur den Gesetzen seines eignen (intelligiblen) Wesens gemäß. Aber sein freies selbsteigenes Handeln ist zugleich ein noth-

wendiges Handeln, weil jede einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit seines freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt. Nothwendigkeit und Freiheit, heißt es daher, stehen in einander als Ein Wesen, das nur, von verschiedenen Seiten betrachtet, als das eine oder andere erscheint; an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit. Denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens ist selber die Freiheit, weil das Wesen des Menschen, so wie ja auch gleicher Weise das intelligible Wesen eines jeden Dinges, *seine selbst eigne That* ist. Und hier soll nun auch der Punct liegen, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen. Steht dieser Vereinigungspunct fest: so ist damit allerdings aller Gegensatz zwischen Freiheit und jener höhern intelligiblen Nothwendigkeit absolut aufgehoben. Die (intelligible) Welt der Freiheit ist zugleich die Welt der Nothwendigkeit, und umgekehrt; beides nur von verschiedenen Seiten betrachtet. —

Aber gerade bei dem angegebenen Vereinigungspuncte tritt uns eine Bedenklichkeit mit einem Male entgegen, die uns an der ganzen intelligibel-fatalistischen Weltansicht irre machen muß. — Es soll nämlich durch die erkannte Identität von absoluter Freiheit und absoluter Nothwendigkeit die *Zurechnungsfähigkeit* der freien *menschlichen* Handlungen nicht aufgehoben werden dürfen; diese soll vielmehr mit jener gar wohl bestehen können, weil das Wesen des Menschen kein todtes und ihm bloß gegebenes, sondern *seine eigene That* ist. Ist denn aber das intelligible Wesen irgend

eines andern Dinges außer dem Menschen, ein unlebendiges, unthätiges, ihm bloßgegebenes Seyn, oder nicht auch seine eigene That? Was macht nun ausschließend nur die menschlichen freien Handlungen der Zurechnung fähig, und schließt dagegen alle andern nicht menschlichen Weltwesen von dieser Zurechnungsfähigkeit aus? — Entweder — (so scheint es hiernach) müssen alle freien Handlungen, in Beziehung auf aller Dinge intelligibles Wesen, worin sie gegründet sind, und woraus sie mit Nothwendigkeit entspringen, zurechnungsfähig seyn; oder es muß überall keine Zurechnungsfähigkeit, auch nicht in Ansehung der freien Handlungen des Menschen, zulässig seyn, so wenig als in Beziehung auf die freien Handlungen der übrigen Weltwesen. Wofür sollen wir uns bei dieser so gesetzten Alternative entscheiden: für eine allgemeine, oder überall für gar keine Imputabilität irgend einer einzelnen, weder menschlichen, noch nicht menschlichen Handlung?

Aber der Mensch ist ja (wie ausdrücklich Seite 468 erinnert wird) in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen: nur er selbst kann sich entscheiden. Diese Behauptung steht jedoch in offenem Widerspruche mit einer andern vorhergehenden, welche sich entschieden und ganz allgemein gegen das absolut Unbestimmte irgend eines (intelligiblen) Wesens erklärt. Die freie, aus dem Intelligiblen des Menschen unmittelbar folgende Handlung, ist nothwendig eine bestimmte Handlung, wird dort gesagt. Da es nun aber vom absolut Unbestimmten zum Bestimmten keinen Uebergang

gibt: so kann auch das intelligible Wesen des Menschen nicht aus purer, lautrer Unbestimmtheit oder Unentschiedenheit heraus, ohne allen Grund sich selbst bestimmen; es kann folglich kein unbestimmtes Allgemeines seyn, sondern es ist bestimmt das intelligible Wesen *dieses* Menschen. Um eines ganz andern Grundes willen werden also wohl die freien, aus dem Intelligiblen des Menschen unmittelbar folgenden Handlungen desselben, ausschließend für zurechnungsfähige zu erklären seyn; und es werden darum auch jene, von dem intelligiblen Wesen eines jeden Dinges überhaupt für ausgemacht erklärten Wahrheiten in viel bestimmterem, als dem allgemeinen Sinne, in der unmittelbaren Beziehung auf den Menschen gelten. Es frägt sich demnach: welches ist dieser Grund; *worin* ist er zu suchen und zu finden?

„Wenn Freiheit der positive Begriff des An sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, worauf sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die *specifische Differenz*, d. h. eben das *Bestimmte* der menschlichen Freiheit zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin." Und er reicht darum, wie ausdrücklich behauptet wird, nicht hin: „weil er einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit gibt, die, nach dem von ihr zu fassenden realen und lebendigen Begriffe, für ein *Vermögen des Guten und des Bösen* zu erklären ist." Hierin also, gerade hierin wird ohne

Zweifel die specifische Differenz oder das eigenthümliche Wesen der menschlichen Freiheit zu setzen seyn. Und zur Entdeckung und Anerkennung dieses eigenthümlichen Charakters der menschlichen Freiheit sollte der bloße Idealismus nicht hinreichen, und zwar darum nicht hinreichen, weil im Idealismus die menschliche Freiheit auf das Intelligible, welches, seinen Grundansichten zufolge, auch das Wesen der Dinge an sich ist, einzig und allein gegründet wird. Wird sie denn aber auch wirklich in diesem System auf das Intelligible, so fern dasselbe überhaupt auch als das Wesen der Dinge an sich zu erkennen ist, allein gegründet? Im System des kritischen Idealismus wenigstens doch gewiß nicht. Denn in Beziehung auf diesen müssen wir an die zwiefache, wesentlich verschiedene Bedeutung erinnern, welche der Begriff der menschlichen Freiheit hier erhält. So fern nämlich Freiheit, nach Kant's idealistischen Grundansichten, als der positive Begriff des An sich überhaupt zu denken ist, kommt dem Begriffe derselben nur eine negative, und durchaus unbestimmte Bedeutung eines Vermögens absoluter, von Zeitbedingungen unabhängiger Caussalität zu. Dieser allgemeine, unbestimmte und bloß negative Freiheitsbegriff, welcher sich, nach dieser seiner bloß negativen Bedeutung, auf das An sich, oder die intelligible Welt der Dinge an sich im Kantischen Ausdruck, auch eigentlich gar nicht als ein negativer Begriff, durch das Prädicat der Unabhängigkeit von der Zeit, auf jene Dinge bezieht, ist nun freilich für sich selbst ohne anderweitige Vermittelung unfruchtbar, und unvermögend für die Bestimmung der

specifischen Differenz der menschlichen Freiheit. Zur Erkenntniß von dieser, nach ihrem eigenthümlichen Wesen und Charakter, führt erst derselbe Freiheitsbegriff in seiner besondern und bestimmten Beziehung auf das intelligible Seyn und Wesen des Menschen, als Intelligenz; d. i. als Subjects der reinen praktischen Vernunft, und ihres obersten praktischen, d. i. moralischen Gesetzes. Erst in dieser bestimmten Beziehung erhält der Freiheitsbegriff die positive Bedeutung der Unabhängigkeit des Willens vernünftiger Wesen, und mithin auch des Menschen, als vernünftigen Wesens, von jedem andern, außer allein dem moralischen Gesetze, welches sonach, sowohl erst die positive Bedeutung, als auch selbst die practische Realität jenes Begriffes bestimmt. —

Wenn nun also in den Schellingschen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, dieselbe, ihrem realen und lebendigen Begriffe nach, für ein Vermögen des Guten und des Bösen erklärt wird: so kann mit diesem positiv bestimmten Begriffe nur allein die Beziehung desselben auf intelligible Wesen als Intelligenzen, und an diesen auch nur auf das Verhältniß der Vernunft zum Willen, mithin auf's Praktische, gemeint seyn.

Nur in dieser Beziehung also, und in diesem positiven Sinne, sind die freien Handlungen als gute oder als böse, und, als solche sonach, auch nur dem freien Willen des handelnden vernünftigen Wesens entweder zum Verdienst oder zur Schuld zuzurechnen. — Kann aber wohl eine bestimmte freie Handlung des Menschen für eine gute oder böse, und als solche für eine zurech-

nungsfähige Handlung gelten dürfen, wenn sie keine bewußte, sondern eine blinde, bewußtlose Handlung ist? — Und eine solche ist ja eben jener freie Uract, der, als eine der Natur nach ewige That, im Bewußtseyn nicht vorkommt, noch vorkommen kann; da er allem Bewußtseyn, ja selbst dem Seyn und Wesen des frei Handelnden vorangeht, und dieses Wesen erst macht. — Kann eine solche intelligible That, der Act eines schlechterdings bewußtlosen Willensentschlusses noch irgend eine Zurechnung begründen; — kann sie im eigentlichen Sinne für die eigene Handlung des Menschen dürfen gehalten werden? Wohl muß, aus sehr begreiflichem Grunde, der gemeinen, aber gewiß besonnenen und unbefangenen Denkweise, die Idee einer freien, allem Bewußtseyn des Handelnden vorangegangenen, ewigen und doch zurechnungsfähigen That, nicht etwa nur unfaßlich, sondern widersinnig, und allen moralischen Urtheilen über eigenes sittliches Verdienst und sittliche Schuld widersprechend, vorkommen. Die Berufung auf ein, mit jener Idee übereinstimmendes, in jedem Menschen vorhandenes Gefühl, als sey er, was er ist, vor aller Ewigkeit schon gewesen, und keinesweges in der Zeit erst geworden, steht in unvertilgbarem Widerspruche mit den unläugbarsten Aussagen des moralischen Bewußtseyns, dem zufolge Keiner, als den freien, selbsteigenen Urheber einer bewußtlosen, ohne Wissen und Willen, mit Nothwendigkeit vollbrachten Handlung, sich anerkennen wird. Wer mag z. B. die beiden Behauptungen mit einander vereinigen können: es habe weder Judas selbst, noch eine Creatur es ändern

können, daß er ein Verräther Christi wurde; und dennoch habe er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit verrathen! — *)

Und wie könnte auch überall nur im mindesten eine Zurechnung begründet werden durch eine That, die doch eigentlich gar nicht als die selbsteigene That des Menschen kann angesehen werden! Geht nämlich diese intelligible That nicht bloß dem Bewußtseyn, sondern selbst dem Seyn und Wesen des Menschen voran, welches durch diese That erst gemacht wird: so wird ja der Mensch wirklich erst durch dieselbe hervorgebracht. Welche Ungereimtheit also: eine Handlung sich selbst, als dem, noch Nichtseyenden, sondern durch dieselbe erst Gewordenen, zuschreiben; sich selbst also sagen zu müssen: ich handelte schon, ehe ich wirklich war; und in dieser meiner ersten, ursprünglichen und ewigen, meinem zeitlichen Seyn und Wesen vorangegangenen intelligiblen That, ist die ganze Reihe aller meiner nachfolgenden Handlungen, während meines ganzen empirischen Seyns in der Zeit, mit Nothwendigkeit gegründet; so daß keine dieser einzelnen Handlungen mehr in meiner Gewalt steht, und mir es sonach schlechterdings unmöglich ist, anders zu handeln, als ich bisher gehandelt habe, und noch handeln werde. Mit einer, in diesem Sinne behaupteten, Prädestination: daß, wie der Mensch hier handelt, er schon von Ewigkeit, und im Anfange der Schöpfung gehandelt habe, sollte die moralische Zurechnung besser bestehen können, als mit derjenigen Prädes-

---

*) a. a. O. S. 469.

stinationslehre, welche die Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammniß in einem absoluten Rathschluße Gottes suchte? Denn kann jene intelligible That etwas anderes seyn, als eine Handlung Gottes selbst, durch welche der Mensch seinem bestimmten Seyn und Wesen nach erst hervorgebracht wird? Und dieser göttliche, intelligible Uract selbst ist eigentlich doch auch nicht frei; denn es ist der Act einer nothwendigen Selbstoffenbarung des Schöpfers, weil von dieser Offenbarung, als nothwendiger Bedingung, seine eigene Persönlichkeit abhängt. —

Dahin also, zu einem solchen vollendeten intelligiblen Fatalismus mußte nothwendig den neuern absoluten Identitätslehrer das Bestreben seiner Speculation führen, die Freiheit mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht zu vereinigen, indem die darauf gerichtete Aufgabe nur mit Vernichtung der Freiheit gelöst werden konnte. Auch an diesem vergeblich unternommenen Versuche, den Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen, und insbesondere einer pantheistischen Weltansicht nachzuweisen, bestätigt sich vollkommen die Wahrheit dessen, was Herbart im ersten histor. krit. Theile seiner Metaphysik (S. 354) in Beziehung auf die Kantische transscendentale Freiheitslehre bemerkt: die Freiheit höre auf, sobald die Welt als ein strenggesetzmäßig verbundenes Ganze betrachtet werde; es bedürfe die Freiheit der ganzen Kantischen Eigenthümlichkeit, und insbesondere des Satzes: die Dinge an sich kennen wir nicht."

Zum richtigen Verständnisse des Sinnes, in welchem

der erwähnte Ausspruch seine vollkommene Richtigkeit hat, müssen wir nur erinnern, daß unter Welt keinesweges die Natur d. i. die bloße Erscheinungswelt gemeint seyn könne, indem die strenge Gesetzmäßigkeit dieser Welt, als einer Welt unter Naturgesetzen, der Freiheit ganz und gar nicht entgegen steht. Nur in Beziehung auf die Welt in der übersinnlichen Bedeutung und Beziehung, als eine Welt der Dinge an sich, soll jene Behauptung gelten, daß die Vorstellung und Betrachtung derselben, als eines strenggesetzmäßig verbundenen Ganzen, mit der Freiheit nicht bestehen könne. Um sie zu retten, bedarf es allerdings des Satzes: die Dinge an sich kennen wir nicht. Der Gefahr eines intelligiblen Fatalismus können wir nur entgehen durch Anerkennung unserer unvermeidlichen Unwissenheit, und unsers theoretischen Unvermögens, das Wesen einer intelligiblen Welt, und ihrer höhern Ordnung und Gesetzmäßigkeit auf irgend eine Weise positiv zu bestimmen, und nachzuweisen: wie die Natur, oder Erscheinungswelt in jener intelligiblen Welt, und deren höherer, von allem Naturmechanismus unabhängiger Gesetzmäßigkeit und Ordnung gegründet, und darin gleichsam präformirt und prädeterminirt sey. — Ganz übereinstimmend mit jenem Kantischen Ausspruche ist daher auch über diesen Punct eine Erklärung von Fries, in dessen neuer Kritik der Vernunft (Bd. II. S. 253. — 255.). „Sobald wir, behauptet unter andern derselbe mit Recht, die Voraussetzung der Freiheit des Willens nicht nur negativ zur absoluten Bestimmung unsers Wesens (als moralischer Intelligenzen nämlich) anwenden, sondern

irgend **positiv** eine Erklärung, auch nur für Verhältnisse der intelligiblen Weltordnung, durch sie versuchen: so muß sich unvermeidlich der Widerspruch unsrer individuellen Selbstständigkeit mit der Totalität des Weltganzen zeigen, der uns warnen wird, von jedem **positiven** Gebrauche der Ideen abzusehen, und darin unsere unvermeidliche Unwissenheit anzuerkennen."

Bei Anerkennung dieser unsrer unvermeidlichen Unwissenheit, bei der erlangten negativen Einsicht und Ueberzeugung, daß, wie **Kant** sich darüber entschieden ausspricht, von allem Intelligiblen schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freiheit, und auch diese nur Realität für uns hat, so fern sie eine, von jenem (dem moralischen Gesetze) unzertrennliche Voraussetzung ist; und daß eben so auch alle intelligible Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes, und des Gebrauches der reinen praktischen Vernunft, werden wir es nun auch für keine Aufgabe der, ihre Gränzen anerkennenden menschlichen Vernunft ansehen können, den Zusammenhang der Freiheit mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht zum Behuf einer positiven Einsicht erforschen zu wollen. Wenn wir die herrliche Eröffnung einer intelligiblen Welt einzig und allein der reinen praktischen Vernunft unter Vermittlung des moralischen Gesetzes verdanken, durch welches allerst dem sonst transscendenten Begriffe der Freiheit seine Realität verbürgt wird; — wenn uns sonach die Wirklichkeit der intelligiblen Welt nur in

praktischer Rücksicht als bestimmt und immanent gegeben worden; eine Bestimmung, die sonst in theoretischer Absicht transscendent seyn und bleiben würde: so können wir uns auch auf keinem andern Wege den Zugang zu dieser Welt offen erhalten, als auf dem bezeichneten praktischen. —*) Ist es nun wahr und gewiß, daß die Freiheit aufhöre, sobald die Welt als streng gesetzmäßig verbundenes systematisches Ganzes betrachtet wird: so kann auch der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht, kein Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe für die Wissenschaft seyn. Und wenn nun sogar die Welt überall nichts anders seyn soll, als eine Evolution des Absoluten selber; wie könnte mit dieser pantheistischen Weltansicht noch auf irgend eine Weise die individuelle Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit der Weltwesen bestehen, die ja sodann nichts weiter sind, als nur vorübergehende Momente oder Entwickelungsstufen des allein selbstständigen und selbstthätigen Seyns und Lebens Gottes, welcher, unterworfen dem Gesetze eines nothwendigen Entwickelungsprocesses, die ganze in ihm verborgen und eingehüllt liegende Fülle alles individuellen Seyns und Lebens in der Welt aus sich entfaltet, aber auch augenblicklich wieder in sich zurücknimmt, und dergestalt in einem unaufhörlichen Wechsel von Expansion und Contraction seiner Thätigkeit begriffen ist. Hier entwickelt sich Alles, eine einzelne Daseynsform nach der andern; eine

*) Kant's Kritik d. prakt. Vernunft S. 185 — 190. Vgl. S. 72 — 100. desgl. S. 168.

höhere, aus der ihr unmittelbar vorhergehenden niederen, auf einer tiefern Entwickelungsstufe, nach jenem nothwendigen Entwickelungsprocesse. Kann nun wohl in einem solchen pantheistischen Weltsysteme die Freiheit der einzelnen vernünftigen Weltwesen noch irgend eine Stätte finden; oder muß sie nicht vielmehr, und mit ihr, dieser nothwendigen Bedingung aller Moralität zugleich das Ganze der ethischen Grundbegriffe alle wahre, ächt sittliche Bedeutung und Realität verlieren? Kann dergestalt von einer Ethik, im eigentlichen Sinne und dem wahren Gehalte nach betrachtet, noch die Rede seyn in einer theoretischen Gottes- und Weltlehre, als einer Evolutionslehre des Absoluten oder Göttlichen? —

Zu endlicher Entscheidung dieser wichtigen Frage, welche für oder wider den sittlichen Werth oder Unwerth, und darum auch zugleich für die Annahme und Anerkennung, oder für die Verwerfung aller kosmotheistischen Theorien in jener Bedeutung entscheiden muß, möge als Einleitung eine Stelle aus Herbart's Metaphysik (Bd. I. S. 405 und 406) hier ausgezeichnet werden, in welcher sich der scharfsinnige und unbefangene Kritiker, von der klaren und tiefen Einsicht in die sittliche Bedeutungs- und Gehaltlosigkeit aller jener bloß speculativen, kosmologischen und theologischen Theorien geleitet, mit folgenden Worten bestimmt und entschieden ausgesprochen hat.

„Eine kosmische Betrachtung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen ist, bei einiger Consequenz, das sichere Mittel, ihnen alle Bedeutung zu rauben, und sie als völlig gleichgültig darzustellen, beson-

ders dann, wenn die Welt als ein systematisches, in einem Puncte zusammenhängendes Ganze angesehen wird. Ist aber die Welt vollends nichts anders als die Evolution des Absoluten: so steht darin Alles völlig sicher u. s. w. —"

So konnte Spinoza aus dem Princip der nothwendigen Entwickelungen der Einen und einzigen, absoluten Universal-Substanz, nach dem Gesetze ihrer immanenten Caussalität, einerseits in eine Totalität von Gedanken oder Begriffen, andrerseits in eine Totalität von Dingen und deren Veränderungen, doch immer nur eine strenge Naturordnung, aber auf keine Weise eine moralische Weltordnung ableiten. — Für ihn giebt es nur ein Seyn, aber kein Sollen, welches sich auch überall aus einem Seyn und dessen nothwendiger Verknüpfung zn einem systematischen Weltganzen nicht ableiten läßt. Seine Ethik ist daher keine wahrhafte Sittenlehre, sondern lediglich eine Naturlehre. — Mit welchem Rechte könnte auch wohl eine Ethik noch diesen Namen führen, in welcher alle die wahren ethischen Grundbegriffe vom Guten und Bösen, von Lob und Tadel, von Verdienst und Schuld, und von der menschlichen Willensfreiheit erst verfälscht und verdorben, und sodann als bloße Vorurtheile verworfen werden. Der, in diesem Betracht wenigstens, mit Consequenz verfahrende speculative Denker sahe nur zu deutlich ein, daß in einer theoretischen Lehre vom bloßen Seyn kein Begriff von irgend einem Werthe der Dinge, und noch weniger der Begriff von einem absoluten Werthe, und einem daraus hervorgehenden abso-

luten Zwecke enthalten seyn könne, indem die Begriffe von Seyn und von Sollen, von Werth und Zweck, und von Realität, ganz heterogener Natur und Beschaffenheit sind; von verschiedenen Principien in verschiedenen Richtungen ausgehend. —

Und was ist aus der Ethik unter den Händen unsrer idealistischen Reformatoren des Spinozismus geworden; hat sie hier nicht auch ihre wahre Bedeutung und ihren eigentlichen ächten Gehalt eingebüßt?

Erinnern wir uns hier nur zunächst wieder an Fichte's oben angeführte Urtheile über die durchaus täuschenden Thatsachen des Bewußtseyns von unsrer eignen persönlichen Freiheit aus Selbstständigkeit, wie er mit Spinoza darin ganz einverstanden ist, daß die Meinung: unser Denken und Wollen und Handeln sey das Werk unsrer eignen freien und selbstständigen Thätigkeit, nichts weiter als ein bloßes Vorurtheil sey, das vor der Wahrheit und eigentlichen Existenz nicht bestehen könne. Welche Bedeutung und Gültigkeit können die Forderungen des Sollens, und die Begriffe von sittlicher Zurechnung zum Verdienst und zur Schuld noch irgend haben, wenn mit Verläugnung der selbst eigenen individuellen Freiheit und Persönlichkeit die wesentlichen und nothwendigen subjectiven Bedingungen aller Moralität aufgehoben werden! Kann überdieß auch wohl aus dem aufgestellten Axiom des Seyns, wornach Alles, was da nur wirklich da ist, schlechthin nothwendig da ist, so daß es nicht auch nicht da seyn, noch auch anders da seyn könnte, als es wirklich da ist — kann, fragen wir, aus diesem Princip der unbedingten Nothwendig-

keit alles Realen und Seyenden, irgend ein **Sollen** hergeleitet werden? Durch diesen Satz wird die Scheidewand zwischen der physischen Welt des Seyns, und der moralischen Welt des Sollens völlig niedergerissen, und alle moralischen Urtheile der Billigung oder Mißbilligung, des moralischen Werthes oder Unwerthes dessen, was ist und geschieht, haben keine Bedeutung und Gültigkeit mehr. Denn alles Seyende und Reale ist, aus jenem speculativen Standpuncte betrachtet, von gleichem Werthe, als ein Reales, das gerade so und nicht anders, als wie es da ist, mit Nothwendigkeit existirt. Und wenn nun sogar von dem Urheber des neuesten Identitätssystems der objectiven Logik mit dem ausgesprochenen Grundsatze: **Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig**, geradezu eine absolute Identität zwischen beidem, dem Vernünftigen und dem Wirklichen, behauptet wird: so ist damit zugleich aller Unterschied zwischen dem, was nach den Forderungen des sittlichen Gesetzes der Vernunft an den Willen seyn, oder nicht seyn soll, gänzlich aufgehoben. Denn auch der Wille kann hiernach nichts anders, als eben nur das Vernünftige, wirklich-machen; da dieses allein nur, nie aber sein Gegentheil, das Unvernünftige, zur Wirklichkeit kommen kann. Da nun unter dem Vernünftigen doch wohl auch dasjenige begriffen ist, was nach den Forderungen und Aussprüchen der sittlich gesetzgebenden Vernunft das Vernünftige, d. i. das **Gute** ist, im Gegensatze mit dem **Bösen**: so wird also nur von jenem behauptet werden können, daß es wirklich sey; das Böse dagegen

wäre nothwendig auch das Nichtwirkliche, als das Unvernünftige. In dieser Ueberzeugung soll, wie man uns versichern will, jedes unbefangene Bewußtseyn stehen, wie die Philosophie, die eben hiervon in Betrachtung des geistigen Universums, wie des natürlichen, ausgehn.

Aber diesem, keineswegs unbefangenen, sondern in dem speculativen Vorurtheile der Identität befangenen Bewußtseyn, tritt mit aller seiner Ueberzeugungskraft das moralische Bewußtseyn entgegen, welches sich entschieden für die Gültigkeit des Urtheils erklärt, das darauf besteht: daß Vieles in der Welt wirklich sey, was nicht wirklich seyn soll, und dagegen so Vieles nicht zur Wirklichkeit komme, was der sittlichen Vernunft-Idee gemäß doch wirklich seyn sollte. — Denn vergebens wird man einen, über das Sittliche unbefangen urtheilenden Menschen überreden wollen, daß das Böse, so wie der Irrthum, nur etwas Zufälliges und Vorübergehendes, nur ein an sich nichtiger Schein sey, ohne wahrhafte Realität und Wirklichkeit. Nach der neuesten Identitätslehre sind ja aber auch Schein und Seyn, oder das erscheinende und das wesentliche Seyn, so innig miteinander verflochten und gleichsam verwachsen, daß sie in der Wirklichkeit selbst, welche nichts anders ist, als die unmittelbar gewordene Einheit und Identität des Wesens und der Existenz, oder des Innern und des Aeußern, sich vollkommen durchdringen. Dieses vorausgesetzt, sind demnach auch das Vernünftige und sein Gegentheil, und damit zugleich das Gute und das Böse unzertrennlich mit einander verbunden; der

Schein des Bösen, wie die Wahrheit und Realität des Guten sind nur als die beiden Seiten in der Wirklichkeit zu betrachten: der positiven und concreten, und der negativen und abstracten; jener, als der wesentlichen, dieser, als der unwesentlichen Wesentlichkeit des Wirklichen.

Und welche Bedeutung insbesondre haben die ethischen Grundbegriffe des Guten und des Bösen in der Sittenlehre des Systems der objectiven Logik erhalten! —

„Das Gute ist, nach der von ihm angegebenen Definition (Encyklopädie rc. §. 509.) welches das nicht Besondere, sondern nur das Allgemeine des Willens ist; das Böse dagegen das, welches sich das Allgemeine zu einem Scheine, zu einem Besondern macht. Ueberhaupt wird das Gute für das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit, d. i. für den Willen in seiner Wahrheit erklärt; und darum ist es auch schlechthin nur im Denken und durch das Denken.*) — So wird demnach aller Unterschied zwischen dem guten und dem bösen Willen darin gesetzt, daß jener nur das Allgemeine will, dieser dagegen das Allgemeine zum Scheine macht, und das Besondre sich als Zweck setzt. Weil jedoch — wie ausdrücklich erinnert wird — das Subject (des Willens), als Einzelnes und Allgemeines, an sich Eine Identität ist: so sollen auch in ihm beide Willensbestimmungen, die an sich seyende reinvernünftige, deren Zweck das Allgemeine, d. i. das Rechtliche und Sittliche ist, und die

*) Naturrecht §. 132. Anm.

natürliche des Bedürfnisses und Triebes, welche, als ein Besonderes, dem individuellen Subjecte Angehöriges, das eigene Interesse und Wohl zum Gegenstande und Zwecke hat, mit einander harmoniren. *)

Das Allgemeine also ist das Gute, in der Qualität des Rechtlichen sowohl, als des innerlich, in der tugendhaften Gesinnung bestehenden Sittlichen; und das Böse ist das Besondere, sofern dasselbe nicht mit jenem Allgemeinen zusammenstimmt. Der Universal-Wille ist hier noch der gute, der Particularwille, so fern er das Allgemeine zu einem Scheine und zu einem Besondern sich macht, der böse Wille. — Also — wie gesagt — aller Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen besteht in einem bloßen Unterschiede des Allgemeinen und des Besondern; es werden an die Stelle dieser ethischen Grundbegriffe rein logische Bestimmungen gesetzt, worüber jene ihre wahre Bedeutung und ihren eigenthümlichen sittlichen Gehalt verlieren. Die Ethik wird durch diese Umwandlung des Sittlichen in bloß logische Begriffsbestimmungen zu einer bloßen Logik herabgesetzt. — Was der logische Ethiker, als Verfasser des Naturrechts, an Kant's Bestimmungen des Pflichtbegriffs auszusetzen findet, daß dadurch nur der Mangel des Widerspruchs, die formelle Uebereinstimmung mit sich, welche nichts anders als die Festsetzung der abstracten Unbestimmtheit sey, als Kriterium des Rechtlichen und Sittlichen angegeben werde; und daß selbst die weitere Kanti-

---

*) Encykl. d. philos. Wiss. §§. 503 — 512.

sche Form, betreffend die Fähigkeit einer Handlung, als allgemeine Maxime vorgestellt zu werden, obschon sie die concretere Vorstellung eines Zustandes herbeyführe, doch für sich kein weiteres Princip, als jenen Mangel des Widerspruchs und die formelle Identität enthalte; dieser, an Kant, dem Ethiker, gerügte Fehltritt, muß doch wohl, und gewiß mit weit größerm Rechte dem philosophischen Sittenlehrer gelten, welcher geradezu die bloß logischen Verstandesbestimmungen des Allgemeinen und des Besondern, mit den ethischen Begriffen des Guten und des Bösen identifizirt; das Allgemeine durchgehends als einen Titel des Lobes, so wie das Besondere als einen Gegenstand des Tadels und Vorwurfs betrachtet und behandelt. Diesem leeren Formalismus in Verwechselung einer bloß logischen Werthbestimmung des Allgemeinen und Besondern mit der ethischen Werthbestimmung des Sittlichen und des Unsittlichen, setzen wir mit Herbart, als dem Recensenten der Hegelschen Encyklop. der philosoph. Wissenschaften (in der allg. L. Ztg. Januar 1831 Nr. 1.) die treffende Bemerkung entgegen: „es kümmere sich die ursprüngliche Werthbestimmung um den Unterschied des Allgemeinen und Besondern so wenig, daß vielmehr in der wirklichen Welt sowohl das Beste als das Schlechteste zu den Seltenheiten gehört, das Allgemeine aber sehr häufig bey dem Gemeinen angetroffen wird, ohne demselben einen Werth geben zu können." Wohl müssen darum, wie auch an dem angeführten Orte von dem gedachten Kritiker mit allem Recht behauptet wird, die ursprünglichen Werthbestimmungen zuerst vorhanden und

bekannt seyn, bevor sodann aus ihnen nach Möglichkeit allgemeine Vorschriften abgeleitet werden, welchen zuwider für sich etwas Besonderes zu verlangen, Gegenstand eines Vorwurfs ist." —

Ohne Voraussetzung und unbedingte Anerkennung der Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke, aus welchem allein die Ethik den ihr eigenthümlich angehörigen Gehalt zieht, würde alle moralisch praktische Lehre unfehlbar zu einem leeren Formalismus herabgewürdigt werden, zu welchem freilich auch Kant selbst seine praktische Philosophie würde gemacht haben, wenn er sich nicht mit genügender Deutlichkeit und Bestimmtheit über den eigentlichen Realgrund und Gehalt seines kategorischen Imperativs des unbedingten Sollens in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten ausgesprochen hätte, in welcher ausdrücklich (S. 64 — 66) hingewiesen wird auf die gehaltvollen Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke, ohne dessen Anerkennung für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip würde angetroffen werden. „Gesetzt — heißt es daselbst ausdrücklich — es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte: so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen. Da es nun wirklich etwas giebt, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, und Zweck an sich selbst ist, nämlich das Daseyn des Menschen, als vernünftigen Wesens, d. i. als Person, und mit ihm überhaupt die

Existenz jedes vernünftigen Wesens: so ist auch in und mit diesen gehaltvollen Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke der Existenz der **vernünftigen Natur**, der Realgrund eines obersten praktischen Princips, und, in Ansehung des menschlichen Willens, eines kategorischen Imperativs, gefunden; welches Princip hiernach nur ein solches seyn kann, das aus der **Vorstellung** dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil **es Zweck an sich selbst ist**, ein **objectives** Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetze dienen kann. Aus diesem, durch jene Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke der vernünftigen Natur, einzig und allein zu begründenden objectiven Princip, müssen nun auch, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens können abgeleitet werden.

So der kritische Ethiker **Kant**, welcher mit dieser Deduction des, in jenen Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke liegenden Gehalts und Realgrundes seines kategorischen Imperativs, auch allein nur den Vorwurf einer Identification der ächt sittlichen mit einer bloß logischen Gesetzgebung zurückweisen kann. Denn das Gute ist hiernach nicht das Allgemeine, sondern der wahre innere Werth, und die sittliche Güte der menschlichen Gesinnungen und Handlungen besteht in ihrer Uebereinstimmung mit den Ideen von dem absoluten Werthe und Zwecke der vernünftigen Natur; und die Forderung des Sollens im kategorischen Imperative, in Beziehung auf jene Idee, als ihren realen Inhalt und Gegenstand, ist nun in der Formel ausgesprochen:

Handle so, daß du die Menschheit so wohl in deiner eigenen Person, als in der Person eines jedes Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.

Vergleichen wir nun damit das objective Princip, welches uns zur Bestimmung des Werthes des menschlichen Willens in seinen freien Entschlüssen und Handlungen, und als der oberste reale Grund für die Ableitung aller Gesetze des Willens, im System der neuesten Identitätsphilosophie dargeboten wird, um hiernach beurtheilen zu können, welchen Gewinn an wissenschaftlicher Begründung des Rechtlichen und Sittlichen diese neueste Philosophie ausgebracht haben möge.

„Die Festhaltung des bloß **moralischen** Standpunctes, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht, setzt, wie **Hegel** in seinem Naturrecht behauptet, den Gewinn, welchen die Erkenntniß des Willens durch den Gedanken seiner unendlichen **Autonomie**, als den festen Grund und Ausgangspunct dieser Erkenntniß, der Kantischen Philosophie verdankt, zu einem leeren **Formalismus**, und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei der **Pflicht um der Pficht willen** herunter. Denn die Pflicht, welche nur als solche, nicht um eines Inhaltes willen, gewollt werden soll, **die formelle Identität**, ist eben dieß, allen Inhalt und Bestimmung auszuschließen.“ *)

---

*) Hegel's Grundl. d. Ph. d. Rechts. S. §. 135 Anm.

Und welches ist denn nun der bestimmte Inhalt, durch welchen diese bloß formelle Identität des Pflichtbegriffs den Werth einer reellen Identität desselben gewonnen hat? — Dieser Inhalt wäre es doch also allein, welcher als festes Princip der Beurtheilung des Werthes der sittlichen Maximen und Handlungen zum Voraus zum Grunde liegt, und wonach, als einem sichern Kriterium, über das Rechtliche und Sittliche in unsern Handlungen, oder das Unrechtliche und Unsittliche derselben, entschieden werden kann, nach Maaßgabe ihrer Uebereinstimmung oder ihrem Widerspruche mit jenem objectiven gehaltvollen Princip.

Um den gedachten Inhalt nach seinem sittlichen Werthe würdigen zu können, müssen wir vor Allem die beiden Standpuncte unterscheiden, welche zu Bestimmung des Werths des Willens in seinen Entschließungen und Handlungen, so wie zu Bestimmung des Begriffs des Guten und des Bösen, in dieser praktischen Lehre festgestellt werden. —

Der erste dieser Standpuncte ist der der Moralität, als Standpunct der Betrachtung des Rechts des subjectiven Willens in Anerkennung der Gültigkeit dessen, was dieser Wille als das Gute einsieht. In dieser Uebereinstimmung seines Wollens und Handelns mit dem, was er als das Gute erkennt, besteht der Werth und die Würde des Willens, doch nur der bloßen Form nach; denn das Gute selbst ist, von dem Standpuncte der bloßen Moralität betrachtet, abgesehen von allem bestimmten Inhalt, nur die abstracte Idee des Guten. — Dieses abstracte Gute ist nun zwar

das Allgemeine, als das allgemeine Wesen des Willens in seiner Subjectivität, bestehend in dem höchsten Rechte des Subjects, nichts anzuerkennen, was von ihm nicht als vernünftig eingesehen wird; aber es ist doch immer nur ein Abstractallgemeines, weil es durch seine subjective Bestimmung bloß formell ist. Denn wegen dieser nur formellen und subjectiven Bestimmung kann die Einsicht und Ueberzeugung von dem Guten und Rechten eben sowohl wahr, als bloße Meinung und Irrthum seyn. —

Von dem Standpuncte der bloßen Moralität betrachtet, besteht sonach der gute Wille lediglich darin, daß er das gewußte Gute will, sein Wollen also mit seiner Einsicht und Ueberzeugung übereinstimmt. Aber dieß Wollen ist doch nur ein Wollen des Abstract Guten, das als solches völlig leer an allem bestimmten Inhalt ist; so wie denn auch das Gewissen auf dem formellen Standpuncte der Moralität nur die formelle Seite der Thätigkeit des Willens ohne eigenthümlichen objectiven Inhalt, mithin nur die subjective Gewißheit eines bestimmten Individuums ist. Ob aber das, was dieses subjective Gewissen als das Gute weiß und will, auch in Wahrheit das an und für sich Gute, ob es wahrhaft Recht und Pflicht, als das an sich Vernünftige der Willensbestimmungen sey, dieß erkennt sich allein aus dem Inhalte dieses Gut seyn sollenden. Dieser Inhalt aber ist wesentlich das System von allgemeinen, gedachten Bestimmungen, in der Form von Gesetzen und festen Grundsätzen; und die Vereinigung des subjectiven Wissens mit diesem

System, d. i. jenes bloß subjectiven, mit dem wahrhaften, in seiner Einheit und Ueberzeugung objectiv gültigen Gewissen, als der Gesinnung: das, was an und für sich gut ist, nach festen Grundsätzen zu wollen, ist erst auf dem Standpuncte der Sittlichkeit vorhanden. — Dieser also erst ist der Standpunct der Erkenntniß und Betrachtung des an und für sich Guten und Vernünftigen der Willensbestimmungen; — d. i. nicht der abstracten, sondern der concreten Idee des Guten, als das, nicht abstract, sondern von Seiten seines objectiv gültigen Inhalts, concret Allgemeinen. Auf diesem Standpuncte der Sittlichkeit erhalten nun auch erst die Begriffe des Guten, des Rechtlichen und des Sittlichen die Bedeutung einer, nicht bloß formellen, allen Inhalt und Bestimmung ausschließenden Identität des subjectiven Wissens und Wollens, sondern die Bedeutung einer reellen, gehaltvollen Identität dieses subjectiven Wissens und Wollens, und des wahrhaften, an und für sich seyenden Guten. —

Und worin besteht nun der wahrhafte Inhalt, welcher dem, in seinen Maximen und Handlungen damit übereinstimmenden Willen den sittlichen Werth eines an sich guten Willens ertheilt, der auf das Recht der Objectivität, wegen des an und für sich gültigen, vernünftigen Inhalts seiner Bestimmungen, darf Ansprüche machen? Sind es etwa jene Ideen von dem absoluten Werthe und Zwecke des Daseyns der vernünftigen Wesen überhaupt, und somit auch von der persönlichen Würde des Menschen, als vernünftigen Wesens; sind es — um diese Ideen in ihrer Sonderung und Anordnung in

bestimmter Beziehung auf besondere Verhältnisse des Willens nach Herbart's Vorstellungsweise zu betrachten — die ursprünglich praktischen Cardinal-Ideen des Rechts und der Billigkeit, der Vollkommenheit und des Wohlwollens, welche der Regel einer vernünftigen, an und für sich objectiv gültigen, allgemeinen Handlungsweise, als Kriterien des wahrhaft sittlichen Werthes derselben, zum Grunde liegen, und auf welche diese Regel, als auf ihren Gehalt und ihr objectives Princip, sich bezieht? —

Hierauf erhalten wir zur Antwort: das Princip der sittlichen Objectivität, das, wodurch das Sittliche einen festen Inhalt hat, der für sich nothwendig, und ein, über das subjective Meinen und Belieben erhabene Bestehen ist, liegt im System der an und für sich seyenden Gesetze und Einrichtungen. Das sind die sittlichen Mächte, welche das Leben der Individuen regieren, und in diesen, als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinenden Gehalt und Wirklichkeit haben. Diese sittlichen Mächte, welche allein das absolute Recht und die höchste Autorität der sittlichen Objectivität für sich haben, sind die Momente und Formen der concreten sittlichen Substanz, welche, als der an sich seyende, objectiv sittliche Wille, theils durch die Sitte und Gewohnheit im Kreise des Familien-Vereins, theils durch die wirklich bestehenden und geltenden Einrichtungen und Gesetze in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate, als der Objectivität des sittlichen Vernunftbegriffes, den

objectiv sittlichen Werth der Handlungen bestimmt, und die Normen für dieselben vorschreibt. —

Sonach ist es also nicht die sittlich gesetzgebende Vernunft in der Person irgend eines menschlichen Individuums, welche an den, ihr ursprünglich inwohnenden, und für sie erkennbaren, praktischen Grundideen der Gerechtigkeit, der Billigkeit, und des Wohlwollens einen sichern Maaßstab, und eine feste Norm zu Bestimmung der sittlichen Objectivität, und zu Beurtheilung des objectiv gültigen sittlichen Werths der Willensmaximen und Handlungen besitzen. Das höchste praktische Princip ist nicht das, welches aus jenen Ideen entspringt, und aus welchen es allein zu deduciren ist; es ist nicht ein Princip, welches in der Vernunft eines jeden Einzelnen ursprünglich vorhanden ist, sondern eine von außen gegebene Objectivität, oder die, durch ein äußeres Gesetz sich ankündigende und gesetzgebende, objective Vernunft. Diejenigen Zustände und Verhältnisse nämlich, in welchen das Sittengesetz sich objectiv kund gibt und verwirklichet, und für die, in diesen Gegenständen und Verhältnissen lebenden Individuen seine Gebote und Verbote ausspricht, sind der Familien-Verein, die bürgerliche Gesellschaft, und der Staat. Denn die sittliche Substanz, oder der sittliche Geist, objectivirt sich, als unmittelbarer und natürlicher, in der Familie, in welcher das Sittliche als Sitte und Gewohnheit erscheint. In dem weitern Verein bürgerlicher Gesellschaft, dieser Verbindung der Glieder als selbstständiger Einzelner in einer formellen Allgemeinheit, geht

jene Substanzialität des natürlichen sittlichen Geistes der Familie in die Entzweiung und den Standpunct des Relativen über. Im Staate endlich und in dessen Verfassung gibt der sittliche Geist sich kund als die Wirklichkeit des substanziellen Willens, oder der sittlichen Idee in der Vollständigkeit ihres ganzen Umfanges. Dieser objective, substanzielle Wille, als dessen Wirklichkeit der Staat sich darstellt, ist das an sich in seinem Begriffe Vernünftige, es möge nun von Einzelnen erkannt und gewollt werden oder nicht, die als Individuen in einem solchen Verhältnisse zu dem objectiven, im Staate wirklichen Geiste stehen, daß sie selbst nur in so fern Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit haben, als sie Mitglieder des Staats sind, dieses als ihre höchste Pflicht anerkennen, und dem, durch den objectiven, an sich vernünftigen Willen des sittlichen, im Staate als wirklich sich offenbarenden Geistes, gegebenen und sanctionirten Institutionen und Gesetzen unbedingt Folge leisten.

Denn ob die im Staate bestehenden, an und für sich seyenden Gesetze und Anordnungen an sich vernünftig und rechtmäßig seyen, das kann keine Frage weiter seyn, weil sie ja als ein wirklich Bestehendes gut und gerecht seyn müssen, nach dem Grundsatze: Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig. Auf dieses Axiom gründet sich demnach auch die ganze ethische Rechts- und Pflichtenlehre, wie sie in ihrer Objectivität darzustellen ist, als eine systematische Entwickelung des Kreises der sittlichen Nothwendigkeit. Diesen Kreis beschreibt die absolute Ver-

nunft, indem sie, als die sittliche Substanz, oder als der sittliche absolute Geist, sich selbst objectivirt. Diese Objectivirung ist die Bewegung durch die Form ihrer Momente, und diese Momente sind die sittlichen Mächte des substanziellen Willens, welche theils durch Sitte und Gewohnheit im Kreise der Familie, theils durch die wirklich bestehenden öffentlichen Gesetze und Einrichtungen in der bürgerlichen Gesellschaft und endlich im Staatsverein das handelnde Leben der Individuen bestimmen und regieren. Diese werden demnach in Sitte und Gewohnheit, so wie in den positiven, bestehenden Gesetzen und Verordnungen des Bürger- und Staatenvereins, als den substanziellen Bestimmungen und den sittlichen Mächten des absoluten Willens der absoluten geistigen Substanz, die absolute Autorität der sittlichen Gesetze, als für ihren subjectiven Willen objectiv bindende Pflichten, anerkennen und befolgen müssen. —

Ueber den Gehalt und Charakter dieses Systems einer ethischen Rechts- und Pflichtenlehre, fällt ein ungenannter Recensent (Z. C.) des Hegel'schen Naturrechts in seiner gründlichen und ausführlichen Kritik dieses Werks (s. Hermes Jahrg. 1822. Erstes St.) ein Urtheil, welches wir, als durchaus treffend, unterschreiben können. „Es sind, sagt derselbe ganz richtig, (zufolge der Grundsätze einer von außen her stammenden sittlichen Objectivität) nicht die einzelnen Menschen, die durch ihre eigene Vernunft ihr Verhältniß zu einer höhern Gesammtheit begreifen und die daraus folgenden praktischen Regeln als Gesetze anerkennen; — es ist nicht die, aus

der rein formellen Thätigkeit der Vernunft nothwendigerweise resultirende, und folglich eine wesentliche Eigenschaft derselben ausmachende Objectivität; — es ist nicht die eigene und eigenthümliche Freiheit der Denkkraft eines jeden vernünftigen Wesens, durch welche es sich von der Subjectivität zur Objectivität erheben kann, was der Verfasser zu entwickeln, auseinander zu setzen und zu deutlicher Erkenntniß zu bringen gestrebt hätte, wie jede wahre Philosophie thun muß, die nur vom Ich anfangen kann, weil sie von nichts Anderem etwas unmittelbar mit Gewißheit weiß. Nein! — Es ist die Naturgeschichte und der Entwickelungsproceß einer absoluten Vernunft, welche der Verfasser liefert, und in ihren drei Hauptverwandlungen oder Zuständen beobachtet; nämlich erstens: wie sie sich selbst individualisirt hat, und nach der Natur dieser Individualität sich zeigen muß; zweitens: wie sie in sich selbst wieder zurückgeht, hiermit sich ihrer Willkühr bewußt wird, und dadurch zur Persönlichkeit und Subjectivität gelangt; und drittens endlich: wie sie selbst diese Subjectivität unter ein äußeres Gesetz beugt, welches sie mittelst der Uebereinstimmung mehrerer, zu einem Ganzen verbundener Subjecte, verkündet und auflegt." —

So ist es wirklich. — Denn nach den Grundansichten und Grundsätzen dieser kosmischen Sittenlehre sind die Staaten, Völker und Individuen nur Werkzeuge und Glieder des innern Geschäfts der Auslegung (Evolution) und Verwirklichung des absoluten, allgemeinen Geistes, der seine geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit

in der **Weltgeschichte** offenbaret, in welcher dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig **seine** Stufe im Fortgange des Entwickelungsprocesses seines Selbstbewußtseyns ist, auch sein **absolutes** Recht ist. — Wenn hiernach die ganze Entwickelungsgeschichte des Weltgeistes, als der Einen Substanz, und des lebendigen, bewegenden Princips im sittlichen Universum, seine selbsteigene That ist, indem er nur ist, was er thut: — welche moralische Bedeutung, und welchen moralischen Werth können da noch überall die Handlungen der Individuen, es sey im Kreise des Familien- oder des Völker- und Staatslebens haben? Zwar sollen Gerechtigkeit und Tugend, wie Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbstständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen, ihre bestimmte Bedeutung und Werth in der **Sphäre der bewußten Wirklichkeit** haben, und darin ihr Urtheil und ihre, jedoch unvollkommene Gerechtigkeit finden, weil die Weltgeschichte **außer** diesen Gesichtspuncten falle. — Aber die Staaten, Völker und Individuen, obschon ihres Verhältnisses zu dem absoluten Geiste und dessen substanziellen Willen, als bloßer einzelner Momente und Entwickelungsstufen desselben, sich bewußt, sind dann doch zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes innern Geschäftes der Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Weltgeistes, die ihre Wahrheit und Bestimmung in demselben haben, um dessen Thron

sie, als die Vollbringer seiner Verwirklichung, stehen. Die Thaten der Gerechtigkeit und der Tugend, wie die Missethaten der Ungerechtigkeit und des Lasters, die als ein Werk Einzelner erscheinen, können doch in Wahrheit nicht die Bedeutung selbsteigner Thaten der Einzelnen haben, und es kann ihnen nicht der Werth oder Unwerth des selbsteignen Verdienstes, oder der selbsteigenen Schuld, zugeschrieben werden. Sie kommen auf Rechnung dessen zu stehen, der das Geschäft seiner Verwirklichung auf der jedesmaligen Entwickelungsstufe derselben, den Einzelnen aufgetragen hat.

„Indem dieses Geschäft der Wirklichkeit, als Handlung, und damit als ein Werk Einzelner erscheint, sind diese in Rücksicht auf den substanziellen Inhalt ihrer Arbeit Werkzeuge, und ihre Subjectivität, die ihr Eigenthümliches ist, ist die leere Form der Thätigkeit. Was sie daher durch den individuellen Antheil, den sie an dem substanziellen, von ihnen unabhängig bereiteten und bestimmten Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist eine formelle Allgemeinheit subjectiver Vorstellung; — der Ruhm, der ihre Belohnung ist." — Aber dieser Ruhm ist denn doch nicht der Lohn für erworbenes, selbsteigenes Verdienst; denn als bewußtlosen Werkzeugen der Verwirklichung der substanziellen That des Weltgeistes, ist diese ihnen selbst ja verborgen; sie ist nicht ihr Object und ihr Zweck. Und mit welchem Rechte dürften sie sich da wohl jene Verwirklichung zum selbsteigenen Verdienste anrechnen und dessen sich rühmen! Dasjenige Volk, welchem der allgemeine Weltgeist das Geschäft seiner

Befreiung, in welcher er zu sich selbst kommt und sich verwirklichet, übertragen hat, dessen Selbstbewußtseyn ist darum auch als der Träger der diesmaligen Entwickelungsstufe dieses Geistes zu betrachten, und als die objective Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Als Vollstrecker des absoluten Willens des Weltgeistes ist nun auch dieses auserwählte Volk das weltbeherrschende, und gegen den absoluten Willen dieses weltbeherrschenden Volkes ist der Wille der andern Völkergeister rechtlos. Der Moment des Ueberganges des absoluten Geistes in seine nächste höhere Entwickelungsstufe ist aber auch zugleich wieder der Moment des Unterganges der weltbeherrschenden Macht dieses Volkes. Es verliert diese seine Macht, und damit zugleich sein Recht, sobald der Weltgeist über die besondere Entwickelungsstufe, in welcher dieses Volk, als Träger und Repräsentant derselben, lebt, hinausgeschritten ist; er übergibt es nunmehr seinem Zufall und Gericht. Dieß ist denn auch die Bedeutung der Weltgeschichte, als des Weltgerichtes, daß der allgemeine Geist der Welt seine unbeschränkte Macht, die sein allerhöchstes Recht ist, an den Völkern, und den in ihnen existirenden Individuen ausübt. —

Diese, vornehmlich aus der Philosophie des Rechts, desgleichen aus der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaft, ausgezeichneten Stellen *) sind hinreichend, uns über die Bedeutung zu belehren, welche die ethischen

---

*) Grdl. d. Philos. d. Rechts Th. III. Vgl. Encykl. Th. III. Abth. 2.

und religiösen Grundbegriffe und Grundsätze in der neuesten Philosophie des Absoluten erhalten haben. — Sollte es nun noch einer besondern Prüfung bedürfen, ob diese Bedeutung auch wohl mit den unverfälschten Aussprüchen und Forderungen des sittlichen und religiösen Bewußtseyns übereinstimme, oder nicht vielmehr in unvertilgbarem Widerspruche mit ihnen stehe? Nichts, denken wir, kann einleuchtender seyn, als daß auch an dieser kosmischen Sitten- und Religionslehre, die aus der Consequenz des Systems der Wissenschaft der objectiven Logik sich ergibt, die Wahrheit jenes oben bereits angeführten Herbart'schen Ausspruches sich erweise und bestätige: daß, wenn vollends die Welt nichts anders ist, als die Evolution des Absoluten, Alles völlig sicher darin stehe u. s. w. —

Ja wohl steht Alles sicher! — Die gesammte Geschichte der Welt, als eine genetische Geschichte des Lebens des allgemeinen, absoluten Weltgeistes, verfolgt ihren sichern, gleichmäßigen Stufengang nach nothwendigen Gesetzen dieses Entwickelungsprocesses. Und wie könnte bei dieser Ansicht der Welt und ihrer Geschichte noch irgend von einer Freiheit der einzelnen vernünftigen Weltwesen die Rede seyn! — Alles Leben, und alle Thätigkeit derselben ist ja nichts anders, und kann auch nichts anders seyn, als nur der Ausdruck und die Offenbarung des alleinigen, absoluten Willens. — Und dieser alleinige, absolute Wille; — ist er denn wirklich auch ein wahrhaft freier Wille? — Wohl nur in derselben Bedeutung, in welcher Spinoza Gott eine freie Ursache nennt. —

Und so hätte uns denn — worauf die Schlußworte des zweiten Bandes unsrer Schrift vom Pantheismus ꝛc. hindeuteten — die Geschichte der bisherigen Schicksale der alten Lehre des ἓν καὶ πᾶν, auch in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen, eine genügende Auskunft darüber gewährt: ob auch wohl der spinozistische Pantheismus, durch das Princip des Idealismus so geläutert und vergeistiget worden, daß er dadurch in das eigentliche Vernunftsystem habe erhoben werden können? — Wir haben die verschiednen Gedanken, welche die Speculation auf dem Wege ihrer Nachforschungen über die Natur des Absoluten und dessen Verhältnisse zum Endlichen in den vornehmsten pantheistischen Systemen, entdeckt zu haben vermeinte, genugsam kennen gelernt, um über den sittlichen und wahrhaft religiösen Werth oder Unwerth derselben ein gegründetes Urtheil fällen zu können. Entschieden müssen wir die wichtige, von Herbart in seiner Metaphysik (Bd. II. S. 428) aufgeworfene Frage verneinen: ob irgend ein theoretisches Wissen, oder auch nur ein theoretischer Gedanke könne aufgeboten werden, welchem die längst vorhandene ästhetische (sittliche und moralisch religiöse) Auffassung des Göttlichen möge abgewonnen werden. Ja wir glauben sogar, in Einstimmung mit demselben kritischen Metaphysiker, behaupten zu dürfen, daß gewiß vielmehr, wenigstens ein Theil von dem Anstößigen, welches namentlich auch der neuere Pantheismus fühlen läßt, in der theoretischen Ansicht liege, welche er statt der ästhetischen, oder doch mit derselben verbunden aufstellt. — Oder enthalten etwa

die mancherlei theoretischen Ansichten, die aus der Betrachtungs- und Behandlungsweise der Idee von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt, als eines theoretischen, zur Metaphysik oder zur Physik, oder zur Mathematik, oder zur Logik gehörigen Begriffs, nothwendig hervorgehen mußten, nichts Anstößiges für den Religionslehrer, welcher den, durch positive Prädicate zu bestimmenden Begriff von Gott, als einen zur Moral gehörigen Begriff, anerkennt, dem allein nur in dieser praktischen Bedeutung und Beziehung seine Wahrheit und Realität, so wie sein Werth und seine Würde kann gesichert werden? —

An einer Stelle in seiner Kritik der Urtheilskraft, wo die Rede ist von dem Nutzen, welchen das moralische Argument für das Daseyn Gottes hat, macht Kant folgende höchst beachtenswerthe Bemerkung:

„Die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unserer Ideen vom Uebersinnlichen auf die Bedingung ihres praktischen Gebrauchs, hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen: daß sie verhütet, daß Theologie sich nicht in Theosophie (d. i. in Vernunft verwirrende, überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur Dämonologie (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke rc." *)

Um diese Ausartung, und diese heillosen Verderbnisse des Höchsten und Heiligsten zu verhüten, darum warnte der praktische Religionsphilosoph, ein Sokrates

*) Kr. der Urtheilskr. §. 89.

seiner Zeit, mit solchem Nachdrucke vor dem Transscendenten aller speculativen Theologie. Denn wohl ist, wie Herbart (in seiner, aus praktischen Gesichtspuncten entworfenen Encyklopädie der Philosophie S. 328) so treffend bemerkt, Kant's Kritik der reinen Vernunft eine Warnung vor aller speculativen Theologie; so wie dagegen seine Kritik der praktischen Vernunft ein richtiges Festhalten ist am sittlich religiösen Glauben.

Der Dogmatismus unsrer neuern Wissenschaftslehrer des Absoluten hat diese Warnung nicht geachtet, von dem speculativen Vorurtheil der Scholastik aufs Neue bethört und irre geleitet, als bestehe das Wesen der Philosophie eben darin, in klarem Wissen und anschauender Erkenntniß zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint. Was diese also, als bloße Glaubenslehre, sich zugeeignet, das sollte nunmehr wieder der Philosophie, als einer Lehre des absoluten Wissens, vindicirt werden. Mit diesem Vorhaben beschäftiget, sollte nun insbesondere auch durch objective Untersuchung, d. i. durch Entwickelung des Urwesens selber, ausgemacht werden, was Gott sey.

Und was haben nun unsere Wissenschaftslehrer des Absoluten und Göttlichen über die Natur desselben und sein Verhältniß zum Endlichen ausgemacht? —

Von der irrigen Voraussetzung ausgehend, daß der Begriff von Gott ein theoretischer, zu Methaphysik und Physik, oder zur Mathematik, oder zur Logik gehöriger Begriff sey, hat man zu genauer Bestimmung desselben die Attribute des göttlichen Wesens aus den

Fundgruben der gedachten theoretischen Disciplinen hervorgeholt.

„Die Schwere ist der ganze und untheilbare Gott, in wie fern er sich als die Einheit in der Vielheit oder Allheit; — desgleichen ist auch das Licht der ganze und untheilbare Gott, in wie fern er sich als die Unendlichkeit oder Allheit in der Einheit ausdrückt." — Oder auch: „Gott hat in seinem Urwesen einen dunkeln Grund zur Existenz, aus welchem er, als das Existirende, als Subject der Existenz, zur Existenz hervorgeht; — ein irrationales Princip also in Gott, dient demselben zum Entwickelungsgrunde seines bewußten, persönlichen Lebens als Geist." — So lauteten die Reden von Gott in der Sprache einer Philosophie, in welcher die speculative Physik die Bedeutung der Theologie erhalten, indem entweder die Naturphilosophie ipso facto zur Vernunftwissenschaft des Göttlichen war erhoben, oder doch die erstere zur Grundlage der letztern, der Naturalismus zum Entwickelungsprincip des Theismus war gemacht worden. —

„Die Theologie ist die personificirte Arithmetik, weil in dieser, als der eigentlichen absoluten, göttlichen Wissenschaft, auch Alles dem Göttlichen gleich ist." — Diese Definition von der Theologie gibt uns eine andre mit jener so eben gedachten verwandte, mathematische Naturphilosophie, in welcher die Mathematik und mathematische Physik die Bedeutung und die Würde der speculativen Theologie erhalten. „Wie nämlich — heißt es nach den Grundsätzen dieses Systems einer mathematisch-physischen Theosophie — das vollständige Princip

der Mathematik aus drei Ideen besteht: dem Urprincip = O (Zero), als der Urform, und den beiden Formen seiner Wirklichkeit = + —: so besteht auch das Urprincip der Natur, oder das Ewige, aus drei Acten, welche jenen rein mathematischen des O + — (dem Zero **Plus Minus**) entsprechen müssen; denn was von den mathematischen Principien gilt, das gilt nothwendig auch von den Naturprincipien. Die Naturphilosophie ist sonach nichts anders als die Mathematik mit Inhalt, welcher darum auch mit der Form der Mathematik identisch seyn muß. In der Naturphilosophie, als dem dritten Theile der Mathematik, muß sich demnach jene Triplicität des Uracts, oder der Urform in der Form des Absoluten und Göttlichen im Universum wieder finden. Und wirklich findet sie sich auch hier wieder und ist aufzuweisen: in der Schwere, dem Lichte und dem Feuer. — Die erste Erscheinung Gottes ist die Monas = O, welcher in der Natur entspricht die Schwere, der Aether, die Finsterniß des Chaos; — die zweite Erscheinung Gottes ist die Dyas = +, welcher entspricht der gespannte Aether, das Licht; — die dritte Erscheinung Gottes ist die Trias = —, welcher in der Natur entspricht die Wärme. — Also Gott, als in sich seyend, ist Schwere; als handelnd, aus sich heraustretend, Licht; als beides zugleich, oder in sich zurückkehrend, Wärme. — Da nun Feuer Wärme mit Licht ist: so ist auch das Feuer die erscheinende Dreieinigkeit des ganzen, vollständigen göttlichen Wesens; und Gottes ganzes Bewußtseyn, ohne individuale

Gedanken, ist Feuer. — Darum ist auch Alles aus dem Feuer entstanden, und es muß Alles, was vernichtet wird, ins Feuer zurückgehen; denn die endlichen Dinge sind nur einzeln ponirte Feuer ɛc." *) —

Erinnern wir uns endlich hier noch am Schlusse wieder an die Gedanken über das Absolute, welche die neueste, zur Form eines Systems der objectiven Logik ausgebildete absolute Identitätslehre entdeckt, in der logischen Sprache des concreten Begriffs gefaßt und ausgedrückt, und darum auch der Logik, unter dem speculativen Charakter einer realallgemeinen, den gesammten Reichthum alles Realen der sinnlichen, wie der concreten, intellectuellen Welt in sich fassenden Wissenschaft wahrhafter Allgemeinheit, die Bedeutung und Dignität speculativer Theologie zuerkannt hat. Das Eigenthümliche dieser Wissenschaft sollte, nach den authentischen, kategorisch ausgesprochenen Erklärungen ihres Urhebers, darin bestehen, nicht bloß das Schauen des Absoluten assertorisch auszusprechen, sondern die Wahrheit seiner Bestimmung zu begreifenden Ueberzeugung, zur Einsicht in die Nothwendigkeit zu bringen, daß das Absolute so und nicht anders bestimmt werden könne, und sich selbst so bestimme. **) — Ist aber auch wohl in diesen logsch speculativen Bestimmungen des Begriffs von Gott, als der Einheit und

---

*) Siehe die Grundbegriffe und Grundsätze der Theosophie in Oken's Lehrbuche der Naturphilosophie. Neue Ausg. vom J. 1831.

**) Berliner Jahrbücher ɛc. Jahrg. 1831. Nr. 106. 107. 108.

Identität des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, oder wie dergleichen Bestimmungen noch weiter und concreter ausgedrückt worden, ein wahrhaft religiöser Sinn enthalten?

Mit entschiedener Zuversicht glauben wir diesen, wie überhaupt allen bloß theoretischen Gedanken und Aussprüchen über Gott und göttliche Dinge, folgendes, von Herbart (in dessen schon erwähnter Encyklopädie der Philosophie S. 329. u. 330.) über das, in sittlich-religiöser Beziehung völlig Bedeutungs- und Werthlose solcher bloß theoretischer Reden, ausgesprochene Urtheil entgegen stellen zu dürfen. „Die Rede von Religion, heißt es a. a. O., kann ohne Hülfe der praktischen Ideen gar nicht angefangen werden. Man redet Worte ohne allen Sinn, wenn man von Gott spricht, ohne ihn sogleich in demselben Augenblicke zu denken als den Heiligen, dessen Wille zur Einsicht stimmt; als den Erhabenen, dessen Macht sich am Sternenhimmel und in dem Wurm offenbart; als den Gütigen, welchen das Christenthum schildert; als den Gerechten, der schon in den mosaischen Geboten erkannt wird; als den Vergelter, vor welchem der Sünder sich fürchtet, so lange ihm nicht Gnade verkündigt wird. Hier, und sonst nirgends, ist der Sitz der Religion ꝛc.". Darum wird auch, wie derselbe praktische Religionsphilosoph anderswo (Metaph. Bd. II. S. 429.) behauptet, keine Naturlehre Dank gewinnen, wenn sie sich dem Religionslehrer aufdringen will. Und eben so gewiß setzen wir hinzu, war keine Physik und Mathematik, auch keine speculative

Logik, welche, unter dem angenommenen Charakter speculativer Theologie, als Grundlage der Religion sich geltend zu machen sucht. Denn die einzige unverletzliche, den sittlichen und religiösen Bedürfnissen und Interessen genügende, positive Grundlage der Religion, ist allein nur zu suchen und zu finden in einer, mit der Physikotheologie (in teleologischer Bedeutung und Beziehung) vereinigten, und von derselben unterstützten Ethikotheologie, welche uns Gott als das Ideal sittlicher Vollkommenheit in höchster Persönlichkeit, und in seinen Verhältnissen zum sittlichen Universum, als Oberhaupt desselben, unter der Form einer moralischen Dreieinigkeit des heiligen Gesetzgebers, des gerechten Richters, und des allgütigen Weltregierers, kennen und anbeten lehrt.

Und wie dürfte es da wohl befremden, wenn der Religionslehrer von allen, in Theosophien und Dämonologien auf diesem oder jenem Wege ausgehenden Systemen speculativer Theologie, welche der Religion zur Grundlage dienen sollen, mit Unwillen sich wegwendet, eingedenk des Gebots: Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen!

Aber dieser Mißbrauch des göttlichen Namens wird sich immer auch schon genug durch die Strafe der Vergänglichkeit rächen, die, als ihr Verhängniß, alle alt- und neuscholastische, wie alle mystische Transscendenz in der Religionsphilosophie unausbleiblich treffen muß. Denn —:

„Alle falsche Kunst, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Cultur derselben ist zugleich der Zeitpunct ihres Unterganges.“ *)

---

*) Prophetische Worte Kant's in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können S. 191.

Inhalt.

Erster Band.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtungen über den Pantheismus, zur Würdigung des Werths einer genauern und allseitigen Kenntniß aller pantheistischen Speculation überhaupt, mit besonderer Rücksicht und einem prüfenden Blicke auf die verschiedenen, jetzt zumal darüber herrschenden Ansichten und Urtheile. S. 1—51.

Zweiter Abschnitt.

Versuch einer wissenschaftlichen Begriffsbestimmung der Lehre des Ἓν καὶ πᾶν in den Systemen der Immanenz und der Emanation nach ihren verschiedenen, aus dem pantheistischen Grundgedanken entwickelten Grundformen und Ausbildungsweisen. S. 52—107.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre des Ἓν καὶ πᾶν in der alten griechischen Philosophie. S. 107.

I. Abtheilung.

Der (metaphysische) Pantheismus der Eleatischen Speculation unter der Form eines Systems der Immanenz. S. 107—164.

II. Abtheilung.

Der physische Pantheismus in den naturphilosophischen Systemen der Jonischen, Italischen und Stoischen Schule, als Systemen der Materialisirung der Vernunft und der Naturvergötterung unter der Form physischer Emanations- oder Evolutionslehren. S. 164—240.

Zweiter Band.

Vierter Abschnitt.

Der orientalische Pantheismus, nebst den aus ihm, durch Vermischung mit griechischen Philosophemen, abstammenden pantheistischen Systemen des Kabbalismus, des Gnosticismus, und alexandrinischen Neuplatonismus. S. 1.

I. Abtheilung.

Pantheistische Lehre und Weltansichten in den ältesten und bekannt gewordenen Religionsphilosophien des alten Orients. S. 1—72.

II. Abtheilung.

Der orientalische Pantheismus in den Emanationssystemen der Kabbalistischen, Gnostischen und der Alexandrinisch-neuplatonischen Philosophie. S. 72—135.

Fünfter Abschnitt.

Der Pantheismus in seinem Uebergang in die christliche Theologie, und seiner Ausbildung zu einem System der christlichen Philosophie durch ältere und neuere christliche Theologen und Philosophen. S. 135—183.

Sechster Abschnitt.

Die Lehre des Ἓν καὶ πᾶν unter der Form einer wissenschaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz in den pantheistischen Systemen des G. Bruno und des Spinoza. S. 184.

I. Abtheilung.

Der Pantheismus des G. Bruno, als die selbstständige und originelle Frucht einer, durch tiefes Studium der Alten angeregten und geleiteten naturphilosophischen Speculation. S. 184—221.

II. Abtheilung.

Der Pantheismus der neuern realistisch-dogmatischen Metaphysik, als Spinozismus. S. 221—325.

Dritter Band.

Erster Abschnitt.

Die absolute Identitätslehre, in der Form einer Naturphilosophie als Vernunftwissenschaft des Göttlichen. S. 1—63.

Zweiter Abschnitt.

Der durch den Idealismus neu erzeugte und modificirte Spinozismus der verbesserten Fichte'schen Lehre, als einer realen Wissenschaftslehre des Göttlichen. S. 64—119.

Dritter Abschnitt.

Die (Schelling'sche) Philosophie der absoluten Identität, als eine Wissenschaft des Göttlichen, unter dem (neuen) Charakter eines auf den Naturalismus gegründeten Theismus. S. 120—180.

Vierter Abschnitt.

Die kosmotheistische Religionsphilosophie im System der objectiven Logik, als einer Wissenschaft des absoluten Wissens. S. 181 — 218.

Fünfter Abschnitt.

Kritische Betrachtungen und Reflexionen über den theoretischen und praktischen Werth pantheistischer Speculationen, vornehmlich in besonderer Beziehung auf die modernen, idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen der alten kosmotheistischen Lehre. S. 219 — 399.

Verbesserungen.

Im zweiten Bande.

Seite XXI. Z. 4 v. u. statt nun lies nur
— XXXII. Z. 14 v. o. st. Hauptlehre l. Hauptlehren
— XXXIV. Z. 1 v. o. st. setzte l. setze
— XXXIV. Z. 10 v. o. st. Existens l. Existenz
— XXXV. Z. 12 v. u. st. unendlichen l. endlichen
— XXXV. Z. 8 v. u. st. unendliche l. endliche
— XLVI. Z. 6 v. u. st. Melisses l. Melissos
— XLVIII. Z. 7 v. o. st. Herbat l. Herbart

Im dritten Bande.

Seite XV. Zeile 4 v. o. statt Bewustseys lies Bewustseyns
— 2 — 1 v. u. st. nichts l. nicht
— 17 — 2 ist das Wort „zwischen" wegzustreichen
— 17 — 13 v. u. st. „Obgleich" l. Gleichwie
— 20 — 3 v. u. st. Zweifel l. Zeit
— 23 — 15 v. u. st. vor l. von
— 23 — 7 v. u. st. durchaus l. dadurch
— 28 — 11 v. o. st. eine andre l. einander
— 32 — 30 v. u. st. Lebens l. Leibes
— 34 — 4 v. o. st. erkundlichen l. urkundlichen
— 38 — 8 v. o. st. acta l. actu
— 49 — 13 v. u. st. wie l. nie
— 51 — 2 v. o. st. ihm l. auch
— 58 — 2 u. 3 v. u. st. Ideal l. Idol
— 65 — 11 v. u. st. ihm l. ihr
— 68 — 11 v. o. st. Herbort l. Herbart
— 69 — 7 v. o. st. nur l. nun
— 90 — 15 v. u. st. Pantasiren l. Phantasiren
— 104 — 8 v. o. st. zerspalten l. sich zerspalte
— 110 — 14 v. u. st. Wir l. Wie

Seite 113 ist am Schlusse von No. 9 zu ergänzen das Citat: Anm. z. f. L. Xte Vorles.

— 118 Zeile 14 v. u. st. katechorische l. kategorische
— 118 — 2 v. u. st. eine l. einer
— 121 — 2 v. o. st. werden l. werde
— 129 — 3 v. u. st. identistische l. idealistische
— 130 — 3 v. u. sind hinter dem Worte „Glieder" die Worte einzuschalten: „dem absoluten Seyn oder"
— 131 — 5 v. o. st. der Erstere l. des Ersteren
— 131 — 10 v. o. st. ausgelöst l. aufgelöst
— 131 — 7 v. u. st. haben l. habe
— 152 — 1 v. u. st. entgegengesetzten l. entgegengesetzte
— 155 — 15 v. o. st. enthalten l. entfalten
— 164 — 5 v. o. st. Allheit l. Allmacht
— 165 — 3 v. o. st. im l. ein
— 165 — 8 v. u. ist vor dem letzten Worte das ausgelassene w „wie" zu ergänzen
— 168 — 10 v. o. st. „der Wille" l. „der Wille des Grundes"
— 178 — 3 v. o. st. man l. nun
— 183 — 8 v. u. st. und l. um
— 184 — 7 v. u. st. genommen l. gewonnen
— 185 — 2 v. u. st. Aufschließen l. Aufschließende
— 186 — 5 v. o. st. der l. die
— 186 — 11 v. o. st. in l. an
— 187 — 9 v. o. st. des Seyn l. ist das Seyn
— 191 — 11 v. o. st. Identität l. Idealität
— 195 — 13 v. u. sind hinter den Worten „so wie" die fehlenden Worte „in der Rückkehr" zu ergänzen.
— 210 — 3 v. o. st. endlichen l. endliche
— 223 — 12 v. o. st. Kategorie l. Kategorien
— 226 — 9 v. u. sind nach dem Worte „Pantheisten" die Worte „haben darauf" zu ergänzen.
— 228 — 14 v. u. st. noch l. nach
— 231 — 15 v. u. st. Vernunft des l. Vernunftidee
— 232 — 10 v. o. st. erkennt l. erkannt
— 243 — 12 v. o. st. Grundsatz l. Gegensatz
— 246 — 10 v. o. st. absoluten l. Absoluten
— 256 — 10 v. o. st. gestellt l. gestaltet

Seite 256 Zeile 15 v. u. ist vor „dem" das ausgelassene „an" zu ergänzen.
— 260 — 1 v. u. st. wenn er l. welcher
— 261 — 5 v. o. st. dem l. den
— 266 — 10 v. u. st. der l. das
— 268 — 7 v. o. st. Identität l. Idealität
— 271 — 14 v. u. st. kann l. konnte
— 271 — 12 v. u. ist „in" wegzustreichen.
— 275 — 7 v. o. st. es l. er
— 275 — 2 v. u. st. das l. des
— 285 — 1 v. o. st. ihn l. ihnen
— 289 — 13 v. o. st. noch l. nach
— 300 — 13 v. o. st. des l. das
— 301 — 6 v. o. st. noch l. nach
— 301 — 11 v. u. st. desselben l. derselben
— 305 — 14 v. u. ist „noch" wegzustreichen.
— 310 — 10 v. o. ist das fehlende „entgegenstellen" zu ergänzen.
— 316 — 6 v. o. st. „absoluten und negirenden" l. „absoluter und negirender"
— 317 — 4 v. u. st. damit l. mit
— 318 — 3 v. o. sind nach „Identität" noch die fehlenden Worte: „und diese, wahrhafte Identität" zu ergänzen.
— 318 — 15 v. o. st. Bestimmung l. Bewegung
— 328 — 1 ist hinter „schon" das Ausgelassene „ganz" hinzuzufügen.
— 332 — 2 v. o. st. der l. den
— 333 — 5 v. u. st. untergeordnet l. unterordnet
— 335 — 11 v. u. st. unerträglichen l. untrüglichen
— 335 — 5 v. u. st. erkannte l. erkennte
— 341 — 10 v. o. sind hinter dem Worte „Beschränkung" die ausgelassenen Worte „tritt hier eine Beschränkung" einzuschalten.
— 347 — 12 v. u. st. wanken l. wankend
— 356 — 2 v. o. st. Ursache l. Urseyn
— 360 — 4 v. u. sind hinter dem ersten Worte „ein" die fehlenden Worte „positiver, sondern lediglich als ein" einzuschalten.

Seite 362	Zeile	9	v. u.	st. vor	l. von
—	372	— 6	v. o.	st. ausgehen	l. ausgehe
—	374	— 10	v. o.	st. hier noch	l. hiernach
—	378	— 14	v. o.	st. ausgebracht	l. uns gebracht
—	381	— 10	v. o.	st. das	l. des
—	384	— 15	v. o.	st. dem	l. den
—	397	— 2	v. u.	st. war	l. wie.

Voranstehende, sinnstörende Fehler, bittet man vor dem Lesen zu verbessern. Die Berichtigung der unbedeutendern, hie und da etwa noch übersehenen, so wie die Fehler in der Interpunction, bleibe dem geneigten Leser selbst überlassen.





